وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۳۷

مرض الموت ـــــ مصاہرۃ

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگا بائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون: 91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۳۷

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱	اہل صفہ کی جگہ	۲۸۹
۱۲	مسجد نبوی میں داخل ہونے کے آداب	۲۹۰
	نبی کریم ﷺ کی مسجد کے مخصوص احکام	۲۹۰
۱۳	۱-اس کی طرف سفر کرنا	۲۹۰
۱۴	۲-مسجد نبوی میں فرض اور نفل نماز کا ثواب	۲۹۱
۱۵	۳-مسجد نبوی کی عمارت میں اضافہ شدہ کا حکم	۲۹۲
۱۶	۴-مسجد نبوی تک پیدل جانے کی نذر ماننا	۲۹۳
۱۷	۵-نبی کریم ﷺ کی قبر کی زیارت کرنا	۲۹۴
۱۸	مسجد نبوی سے رخصت ہونے کے آداب	۲۹۴
۱۹-۱	مسح	۳۰۲-۲۹۵
۱	تعریف	۲۹۵
۲	متعلقہ الفاظ: غسل، تیمّم	۲۹۵
	مسح کے احکام	۲۹۵
	اول: وضو میں سر کا مسح کرنا	۲۹۵
۴	الف-وضو میں سر کا مسح کرنا	۲۹۵
۵	ب-سر کے مسح میں کافی ہوجانے والی مقدار	۲۹۶
۶	دوم: دونوں کانوں کا مسح کرنا	۲۹۷
۷	سوم: گردن کا مسح کرنا	۲۹۷
۸	چہارم: عمامہ پر مسح کرنا	۲۹۷
۹	عمامہ پر مسح کرنے کی شرائط	۲۹۸
۱۰	عمامہ کے مسح میں وقت کا مقرر ہونا	۲۹۹
۱۱	مسح کے بعد عمامہ کو اتار دینا	۲۹۹
۱۲	پنجم: وضو میں ٹوپی پر مسح کرنا	۲۹۹
۱۳	ششم: دستانوں پر مسح کرنا	۲۹۹
۱۴	ہفتم: اوڑھنی پر عورت کے لئے مسح کرنا	۳۰۰

فقرہ	عنوان	صفحہ

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

مرض الموت

تعریف:

۱ – مرض: اس کی لغوی اور اصطلاحی تعریفیں گذر چکی ہیں، موت لغت میں حیات کی ضد ہے [۱]۔

اور اصطلاح میں روح کا جسم سے جدا ہونا ہے [۲]۔

مرض الموت کی تعیین کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مرض الموت وہ خوفناک مرض ہے جو موت تک باقی رہے، گو موت اس کے سبب سے نہ ہو [۳]۔

حنفیہ کے نزدیک مرض الموت یہ ہے کہ ایسی بیماری جس میں موت کا خوف غالب ہو، اور گھر سے باہر اپنے کام کرنے سے قاصر ہو جب کہ مریض مرد ہو، اور اندرون گھر کام کی انجام دہی سے عاجز ہو جب کہ مریض عورت ہو، اور ایک سال گذرنے سے پہلے اسی مرض میں مرجائے، خواہ صاحب فراش رہا ہو، یا نہ رہا ہو، یہ حکم اس وقت ہے جب کہ اس کا مرض شدید نہ ہو، اور حالت بدلی نہ ہو، سال کی ابتداء کا اعتبار مرض کی شدت اختیار کرنے کے دن سے ہوگا [۴]۔

(۱) المعجم الوسیط۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۳۴ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

(۳) ملاحظہ ہو: الأم للشافعي ۴/ ۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات (بولاق ۱۳۲۲ھ)، اور مغنی المحتاج ۳/ ۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات، اور کشاف القناع ۵/ ۲۲۸۔

(۴) مجلۃ الأحکام، مادہ: ۱۵۵۹، شرح الأتاسي ۲/ ۴۰۸۔

اس اعتبار سے مرض الموت کے تحقق کے لئے دو اوصاف کا پایا جانا ضروری اور شرط ہے۔

اول وصف: مرض خوفناک ہو [۱]، یعنی عام طور پر یا بکثرت اس سے ہلاکت واقع ہوتی ہو۔

الفتاوی الہندیہ میں ہے: مرض الموت کی تعریف کے بارے میں فقہاء نے کلام کیا ہے، فتوی کے لئے مختار قول یہ ہے کہ اگر اس مرض سے عام طور پر موت ہوتی ہو تو وہ مرض الموت ہوگا، خواہ صاحب فراش ہوا ہو یا نہ ہوا ہو [۲]۔

امام نووی کا بیان ہے: مرض مخوف اور مخیف اس مرض کو بولتے ہیں جس میں موت کا خطرہ ہو، اس لئے کہ اس میں کثرت سے اموات واقع ہوتی ہیں، جس نے مخوف کہا تو اس لئے کہا کہ اس سے موت کا خوف ہوتا ہے، اور جس نے مخیف کہا تو اس لئے کہ وہ دیکھنے والے کو خوفزدہ کر دیتا ہے [۳]۔

تسولی کہتے ہیں: مرض الموت سے مراد ایسا خوفناک مرض ہے کہ جس میں بقول اطباء عام طور پر موت واقع ہوتی ہو [۴]۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: جس مرض کی شناخت مشکل ہو جائے تو ماہرین اطباء کی طرف رجوع کیا جائے گا، کیونکہ وہ اس سے واقف ہیں، اور انہیں اس کا تجربہ ہے، اس سلسلہ میں دو مسلمان اطباء جو ثقہ اور بالغ ہوں ان کا قول قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ اس سے وارث اور اہل عطایا کے حقوق متعلق ہوتے ہیں، لہذا اس میں ایسا ہی قول قبول کیا جائے گا، علامہ خرقی کے قول کا قیاس یہ ہے کہ ایک

(۱) ابن رشد کا قول ہے: وہ امراض جن میں مریض پابند کر دیا جاتا ہے، جمہور کے نزدیک وہ خوفناک امراض ہیں (بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۲۷ طبع الحلبی)۔

(۲) فتاوی ہندیہ ۴/ ۱۷۶، بدائع الصنائع ۳/ ۲۲۴۔

(۳) تحریر ألفاظ التنبیہ للنووي ص ۲۴۱۔

(۴) البہجۃ شرح التحفہ ۲/ ۲۴۰، نیز دیکھئے: شرح الخرشی ۵/ ۳۰۴۔

عادل ڈاکٹر کا قول معتبر ہوگا جب کہ دو ڈاکٹر نہ مل سکیں [۱]۔

اگر اطباء کے درمیان اختلاف پیدا ہوجائے، تو جو سب سے زیادہ علم والا ہوگا، اس کا قول معتبر ہوگا، اس کے بعد اکثریت کے قول کا اعتبار ہوگا، اس کے بعد اس ڈاکٹر کا قول مقبول ہوگا جو مرض کو خوفناک بتائے، اس لئے کہ اس کو ایسی پوشیدہ بات کا علم ہوا جو دوسروں سے مخفی ہے، یہ ماوردی کا قول ہے، اور ابن رفعہ نے اس کو نقل کیا ہے اور اس کی تائید کی ہے [۲]۔

اگر اطباء کی طرف رجوع کرنے کا موقع نہیں مل سکا جیسے کسی ڈاکٹر کی طرف رجوع کرنے سے پہلے مریض مرگیا، تو مرد کے حق میں گھر سے باہر کام کرنے پر عدم قدرت اور عورت کے حق میں اندرون گھر کام کرنے اور دیکھ بھال سے عجز کو مرض کے خوفناک ہونے کی علامت قرار دیا جاسکتا ہے جب کہ اس سے پہلے کام کی انجام دہی اور دیکھ بھال پر قادر رہا ہو، یا کوئی ایسی دوسری علامت معتبر سمجھی جاسکتی ہے جو ماہر اطباء کی نگاہ میں مرض کے خوفناک ہونے کو بتائے۔

گھر سے باہر کام کاج کے لئے نکلنے سے قاصر ہونے سے مراد معمول کے قریبی کام انجام دینے سے عاجزی ہے، لہذا اگر وہ کسی بامشقت کام کا پیشہ ور ہو، جیسے بوجھ بردار، آٹا پیسنے والا، لوہار اور بڑھئی، اسی طرح مشقت والے دوسرے کام، جسے معمولی مرض یا معمولی عجز کے ساتھ بھی انجام نہیں دیا جاسکتا ہو، باوجودیکہ وہ مسجد اور بازار جاسکتا ہو تو یہ مرض الموت میں شمار نہیں ہوگا، کیونکہ ان لوگوں کے حق میں مرض الموت کے معتبر ہونے کے لئے ان کے اپنے پیشے والے کام کو کرنے سے عاجز ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ ایسے کام کرنے سے عاجز ہونا مرض الموت کے تحقق کے لئے شرط ہے، جسے کوئی عام پیشہ والا شخص نہ انجام دے سکے [۱]۔

دوسرا وصف: مرض موت تک باقی رہے، خواہ موت موجودہ مرض کی وجہ سے آئے، یا کسی اور وجہ سے آئے، جیسے قتل، یا غرقاب، یا آگ، یا کسی چیز سے ٹکرا کر، یا اس کے علاوہ کسی اور وجہ سے موت آئے [۲]۔

جب موجودہ مرض سے صحت مند ہوجائے تو یہ واضح ہوجائے گا کہ یہ مرض، مرض موت نہیں ہے اور اس کے تصرفات اس مرض میں کسی فرق کے بغیر تندرست آدمی کی طرح معتبر ہوں گے، لہذا مریض جب تک بقید حیات رہے گا، اس دوران اس کے تصرف پر اس کے ورثہ اور قرض خواہوں کو اعتراض کا حق حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ موجودہ مرض سے شفا پا جائے، لیکن اگر خوفناک مرض موت تک باقی رہے تو اس صورت میں اس کے تمام تصرفات مرض الموت میں متصور ہوں گے [۳]۔

حکم کے اعتبار سے مرض الموت میں داخل حالات:

۲- فقہاء نے حکم کے اعتبار سے مرض الموت کے قائم مقام مختلف اور متعدد حالات کو قرار دیا ہے، درانحالیکہ نہ ہی وہاں کوئی مرض ہوتا ہے، اور نہ ہی صحت ناساز، البتہ وہ دو وصف پائے جاتے ہیں جو کہ مرض الموت کے لئے مشروط ہیں، ان حالات میں سے بعض یہ ہیں:

الف: کوئی شخص میدان کارزار میں ہو، معرکہ زور پر ہو، دونوں فریق دست وگریبان ہوں [۴]، علامہ ابن قدامہ نے مذکورہ صورت

---

(۱) المغنی ۶/ ۵۰۷ (مط، المنار بہامشہ الشرح الکبیر)، المہذب ۱/ ۴۶۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج للرملی ۶/ ۶۰۔

---

(۱) شرح المجلۃ للأتاسي ۲/ ۴۰۸۔

(۲) تبیین الحقائق للزیلعي ۲/ ۴۴۸۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۵۹، نیز دیکھئے: الروضۃ از نووي ۶/ ۱۲۳، مہذب ۱/ ۴۶۰، مغنی ۶/ ۵۰۵۔

(۴) الأم ۴/ ۳۶، بدائع الصنائع ۳/ ۲۴۴، شرح الخرشي ۵/ ۳۰۵، المنتقی

کو مرض الموت کے مریض کے ساتھ ملحق کرنے کی وجہ پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے: یہاں تلف جان کا خطرہ مرض الموت کی طرح ہے یا اس سے زیادہ ہی، لہذا ضروری ہوا کہ مرض الموت کے ساتھ ملحق ہو، اور چونکہ مرض الموت جس طرح صاحب مرض کی جان کے تلف کے لئے خوف رکھتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہے [1]۔

ب: سمندر کا سفر، اگر سمندر میں تلاطم نہ ہو تو یہ خوف کا حال نہیں ہے اگر موجوں میں تلاطم ہو اور طوفانی ہوا چل رہی ہو اور ڈوبنے کا اندیشہ ہو تو وہ خوف کا حال ہے [2]، اسی طرح جب کشتی ٹوٹ جائے، اور کوئی شخص اس کے ایک تختے پر ہو، اور غرق ہونے کا خوف پیدا ہو گیا ہو [3]۔

ج: قتل کے لئے پیشی، خواہ سبب قصاص ہو یا کچھ اور [4]۔

د: قیدی اور محبوس، جب کہ اس کے قتل کرنے کی عادت جاری ہو [5]۔

ھ: حاملہ عورت جب کہ دردزہ میں مبتلا ہو [6]۔

ان مذکورہ حالات اور ان کے مشابہ صورتوں میں یہ شرط ہے کہ ہلاکت کا غالب، یا شدید اندیشہ حالت موت تک باقی رہے، تاکہ حکم

للباجي ۶/۱۷۶۔

(۱) المغني ۶/۵۰۹۔

(۲) رد المحتار ۲/۱۷ا، بدائع ۳/ ۲۲۴، مغني المحتاج ۳/ ۵۲، المنتقى ۶/ ۱۷۶، المغني ۶/ ۵۱۰۔

(۳) رد المحتار ۲/ ۱۷ا، شرح المجلة للأتاسي ۴/ ۲۶۰۔

(۴) الإنصاف ۸/ ۱۷۰، مغني ۶/ ۵۱۰، بدائع الصنائع ۳/ ۲۲۴، رد المحتار ۲/ ۱۷ا شرح الخرشي ۵/ ۳۰۵، نہایۃ المحتاج ۶/ ۶۳، مغني المحتاج ۳/ ۵۲، جواہر العقود ومعین القضاۃ والموقعین والشہود ۱/ ۴۴۴۔

(۵) الأم ۴/ ۳۶، الإنصاف ۸/ ۱۷۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۶۳، المغني ۶/ ۵۱۰۔

(۶) بدائع ۳/ ۲۲۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۶۳، الأم ۴/ ۳۵، الإنصاف ۸/ ۱۷۰، المغني ۶/ ۵۰۸، شرح المجلة للأتاسي ۴/ ۲۶۰۔

کے اعتبار سے مرض الموت سے ملحق کی جاسکیں [1]۔

پرانے امراض کا حکم:

۳- پرانے امراض یا طویل المدت امراض مرض الموت کے حکم میں نہیں ہوں گے، ہاں جب کہ مریض کی حالت بدل جائے، اور سخت خراب ہو جائے یہاں تک کہ ہلاکت کا اندیشہ پیدا ہو جائے، تو تغیر کی حالت مرض الموت ہو گی جب کہ اسی حالت میں موت واقع ہو جائے [2]۔

کاسانی کا بیان ہے: یہی حکم فالج زدہ اور اس جیسے انسان کا ہے جب کہ فالج طول کھینچے، یعنی وہ تندرست انسان کے حکم میں ہوگا، کیونکہ اس قسم کا حال جب طول کھینچتا ہے تو اس سے اکثر موت کا خوف نہیں رہتا، لہذا مرض الموت نہیں ہوا، لیکن اگر مریض کی حالت اس حال سے ابتر ہو گئی، اور اسی ابتری کے عالم میں انتقال ہو گیا، تو مریض کی حالت تغیر مرض الموت متصور ہو گی، کیونکہ جب اس کی حالت متغیر ہوتی ہے تو اس کی وجہ سے موت کا اندیشہ بڑھ جاتا ہے، لہذا وہ مرض الموت ہوا، ایسا ہی حکم لنجا اور اپاہج کا ہے [3]۔

فتاوی علیش میں ہے: ابن سلمون کا بیان ہے: وہ پرانی بیماریاں جن کی وجہ سے جان کا خطرہ نہ ہو، جیسے جذام اور انتہائی بڑھاپا مرض الموت متصور نہیں ہوں گی، ان امراض میں مبتلا شخص کے افعال بلا اختلاف فقہاء تندرست لوگوں کے افعال کی طرح ہوں گے، عبد الباقی کہتے ہیں: مدونہ میں ہے، فالج زدہ، ابرص وجذام کے شکار افراد اور زخم خوردہ لوگ معمولی مریض ہیں، جب تک وہ انہیں کمزور واپاہج نہ کردیں، لہذا اگر ان امراض کی وجہ سے انتہائی درجہ کی

(۱) دیکھئے: م ۲۶۷ از الأحکام الشرعیة في الأحوال الشخصیہ لقدري باشا۔

(۲) دیکھئے: مہذب ۱/ ۴۶۰، شرح ابن ناجي علی الرسالة ۲/ ۵۲۔

(۳) بدائع الصنائع ۳/ ۲۲۴۔

کمزوری اور اپاہجی ہوجائے، یہاں تک کہ جان کی ہلاکت کے اندیشہ تک معاملہ پہنچ جائے تو ان کا حکم خوفناک مرض کا ہوگا[1]۔

مرض الموت میں اختلاف:

۴- ورثہ کی طرف سے تنقید مثلا: ورثہ کہیں کہ مورث نے حالت مرض میں وہ تصرف کیا ہے، جو ان کے حقوق سے متعلق ہے، اور فائدہ اٹھانے والا یہ کہے کہ مورث نے حالت صحت میں تصرف کیا ہے، مجموعی طور پر اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں:

پہلی صورت: دونوں فریق میں سے کسی کے پاس بینہ نہ ہو، اس سلسلہ میں فقہاء کے دو قول ہیں:

پہلا قول حنفیہ اور حنابلہ کا ہے کہ مرض الموت میں تصرف کے مدعی کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ مرض کی حالت صحت کی حالت سے ادنی ہے، پس جب حالت صحت متیقن نہ ہو تو ادنی پر محمول ہوگا اور چونکہ یہ تصرفات عارضی ہونے والی صفات کے قبیل سے ہیں، اور یہ نو پید ہوتے ہیں، اور نو پید کو اس پر مرتب ہونے والے قریب تر حکم کے وقت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور یہاں مرض کا زمانہ صحت کے زمانہ سے بعد کا ہے، لہذا حالت مرض میں تصرف کے مدعی کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ یہی اصل ہے، ہاں اگر صحت کی حالت کا مدعی مرض کی حالت کے مدعی سے قسم لینا چاہے تو لے سکتا ہے[2]۔

دوسرا قول شافعیہ کا ہے کہ حالت صحت کے مدعی کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وفات سے پہلے تصرف میں اصل یہ ہے کہ صحت کی حالت میں ہو، مرض کی حالت میں تصرف کے مدعی پر لازم ہے کہ اپنے دعوی کو بینہ سے ثابت کرے[1]۔

دوسری صورت: دونوں فریق کے پاس بینہ ہے، اس بارے میں بھی فقہاء کے دو قول ہیں:

پہلا قول حنفیہ کا ہے کہ حالت صحت میں تصرف کے مدعی کا بینہ مقبول ہوگا، کیوں کہ اصل مرض کی حالت کا اعتبار ہے، کیونکہ وہ نو پید ہے، اور اصل یہ ہے کہ نو پید کو حکم سے قریب تر وقت کی طرف منسوب کیا جائے، اور مرض کا زمانہ ہی صحت سے بعد کا اور مریض سے قریب تر ہے، لہذا حالت صحت میں تصرف کے مدعی کا بینہ مقبول ہوگا، کیونکہ خلاف اصل ثابت کرنے کے لئے بینات مشروع ہوئے ہیں[2]۔

مجلۃ الأحکام العدلیہ میں ہے: صحت کا بینہ مرض کے بینہ پر راجح قرار پائے گا، مثلا: کسی نے اپنا کچھ مال اپنے کسی وارث کو ہبہ کیا اور مرگیا، دیگر ورثہ نے دعوی کیا کہ مورث نے مرض الموت میں ہبہ کیا، اور موہوب لہ وارث نے دعوی کیا کہ صحت کی حالت میں ہبہ کیا، تو موہوب لہ کا بینہ مقبول ہوگا[3]۔

دوسرا قول شافعیہ کا ہے کہ مرض کی حالت کا بینہ راجح ہوگا اور صحت کی حالت کا بینہ مرجوح ہوگا[4]۔

تیسری صورت: ایک فریق کے پاس بینہ ہے دوسرے کے پاس نہیں، اس صورت میں فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس کے پاس بینہ ہے اس کا دعوی دوسرے کے قول پر مقدم ہوگا جس کا دعوی بینہ سے خالی ہے خواہ وہ حالت صحت میں تصرف کا مدعی ہو یا حالت مرض میں۔

---

(۱) فتح العلي المالک ۱/ ۳۶۱۔

(۲) جامع الفصولین ۲/ ۱۸۳ طبع بولاق، الأشباه، النظائر لابن نجیم ص/ ۲۵۸ طبع الحلبی، العقود الدریۃ في تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۵۴، ۸۰، الإنصاف للمرداوي ۷/ ۱۷۴۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۱۴، البجیرمي علی المنہج ۳/ ۲۷۴، مغنی المحتاج ۳/ ۵۰۔

(۲) فتاوی بزازیہ ۵/ ۴۵۳، واقعات المفتین ص/ ۲۰۸، العقود الدریۃ لابن عابدین ۲/ ۸۰، حاشیۃ رملي علی جامع الفصولین ۲/ ۱۸۳۔

(۳) مجلۃ الأحکام العدلیہ، مادہ/ ۱۷۶۶۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۶/ ۵۵، إعانۃ الطالبین ۳/ ۲۱۳، بجیرمي علی المنہج ۳/ ۲۷۴۔

مرض الموت میں ہبہ:

حالت مرض میں ہبہ کے بارے میں جمہور فقہاء نے بہت سے احکام بیان کئے ہیں، جو حالت صحت میں ہبہ کے احکام سے مختلف ہیں، نیز جمہور فقہاء نے اس میں بھی فرق کیا ہے کہ موہوب لہ (ہبہ کئے ہوئے شخص) نے ہبہ پر ہبہ کرنے والے مریض کی موت سے پہلے قبضہ کیا ہے اور یہ کہ اس نے موت سے پہلے اس پر قبضہ نہیں کیا ہے۔

اول- غیر مقروض مریض کا ہبہ جس پر قبضہ ہوجائے:

۵ - جب غیر مقروض مریض اپنے مال میں سے کچھ ہبہ کرے، تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: موہوب لہ اجنبی ہوگا، یا اس کا وارث ہوگا:

الف- موہوب لہ مریض کا اجنبی ہو، اور سامان ہبہ پر قبضہ کرلے اور ہبہ کرنے والا مریض مقروض نہ ہو تو حکم میں دیکھا جائے گا کہ واہب (ہبہ کرنے والا) کا وارث ہے یا نہیں۔

اگر واہب کا کوئی وارث نہ ہو، تو حنفیہ نے کہا ہے کہ یہ ہبہ صحیح ہے اور نافذ ہوگا، کسی کی اجازت پر موقوف نہ ہوگا، گو اس نے سارا مال ہبہ کردیا ہو[1]۔

شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک ثلث مال میں ہبہ نافذ ہوگا، اس سے زائد میں باطل، کیونکہ اس کا مال مسلمانوں کی میراث ہے، اور ان میں سے کوئی اجازت دینے والا نہیں[2]۔

اور جب واہب کے ورثہ ہوں، تو باتفاق فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس کے ثلث مال میں ہبہ نافذ ہوگا، ثلث سے زیادہ میں ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر انہوں نے اجازت دی تو نافذ

(۱) المبسوط ۱۲/ ۱۰۳، دیکھئے م (۸۷۷) مجلۃ الأحکام العدلیہ۔

(۲) الأم ۴/ ۳۰ طبع بولاق، المہذب ۱/ ۴۵۷، المنتقی للباجی ۶/ ۱۵۶، الأبی علی مسلم ۴/ ۳۳۹۔

ہوجائے گا، اور اگر اجازت نہیں دی تو باطل ہوجائے گا[1]۔

اور ان کی اجازت معتبر ہوگی جب وہ اپنے مورث کی طرف سے ہبہ کے نفاذ کے طور پر ہو، البتہ امام شافعی[2] کا ایک قول اور مالکیہ کے یہاں قول مشہور[3] یہ ہے کہ ان دونوں حضرات نے اس کو ورثہ کی طرف سے ازسرنو عطیہ مانا ہے۔

اجنبی کے حق میں وصیت کی طرح[4] مریض کا ہبہ ثلث مال تک معتبر ہونے کی بابت فقہاء نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، حضرت سعدؓ نے فرمایا: **"عادني رسول الله ﷺ في حجة الوداع من شكوى أشفيت منها على الموت؟ فقلت: يا رسول الله، بلغ بي ما ترى من الوجع، و أنا ذو مال، ولا يرثني إلا ابنة لي واحدة، أفأتصدق بثلثي مالي؟ قال "لا" قلت: فبشطره؟ قال: "لا" قال: "الثلث كثير"**[5] (حجۃ الوداع کے موقع سے رسول اللہ ﷺ نے میری عیادت کی، ایک بیماری کی وجہ سے جس کی بنا پر میں موت کے دھانے پر تھا، میں نے کہا اے اللہ کے رسول! آپ ہماری تکلیف دیکھ رہے ہیں، میں صاحب مال ہوں، میرا کوئی وارث

(۱) فتاوی بزازیہ ۶/ ۲۴۱، العقود الدریۃ لابن عابدین ۲/ ۸۵، شرح معاني الآثار ۴/ ۳۸۰، مغني المحتاج ۳/ ۴۷، الأم ۴/ ۳۰، المہذب ۱/ ۴۶۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۵۵، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۲۳۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۲۸۶، دیکھئے مادہ (۸۷۹) مجلۃ الأحکام العدلیہ، ومادہ (۸۵)، مرشد الحیران۔

(۲) مہذب ۱/ ۴۵۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۵۴۔

(۳) البہجۃ شرح التحفۃ للتسولي ۲/ ۲۴۰۔

(۴) شرح معاني الآثار ۴/ ۳۷۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الباجي علی الموطأ ۶/ ۱۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۵) حدیث: "عادني رسول الله ﷺ في حجة الوداع" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۱۷۹) اور مسلم (۳/ ۱۲۵۰)، الفاظ بخاری کے ہیں۔

نہیں ہے سوائے ایک بچی کے، کیا میں اپنے مال کے دوثلث صدقہ کردوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، میں نے کہا: نصف، آپ ﷺ نے فرمایا: ''نہیں''، پھر فرمایا: ثلث بہت ہے)۔

امام طحاوی نے فرمایا: اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مرض کی حالت میں مریض کا صدقہ ثلث مال تک نافذ ہے، جس طرح مرنے کے بعد وصیت کا مسئلہ ہے [(۱)]۔

اور اگر غیر مقروض مریض اپنے کسی وارث کو کچھ ہبہ کرے اور اس کو قبضہ بھی کرادے، تو ہبہ کرنے والے مریض کا موہوب لہ کے علاوہ کوئی دوسرا وارث ہونے اور نہ ہونے کے درمیان حکم کے اعتبار سے فرق کیا جائے گا۔

اگر موہوب لہ وارث کے علاوہ کوئی اور وارث نہ ہو، تو حنفیہ کے نزدیک یہ ہبہ درست اور نافذ ہے، کسی کی اجازت پر موقوف نہیں، خواہ ہبہ تہائی سے کم ہو یا اس سے زیادہ [(۲)]، اگر موہوب لہ کے علاوہ دوسرے ورثہ ہوں تو جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اظہر قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک بقیہ دوسرے ورثہ کی اجازت پر ہبہ کا نفاذ موقوف ہوگا، خواہ ہبہ کی مقدار ثلث مال سے کم ہو یا زیادہ، جیسا کہ وارث کے لئے وصیت کا مسئلہ ہے، اگر بقیہ ورثہ اجازت دیدیں تو ہبہ نافذ ہوجائے گا، اور اگر رد کردیں تو باطل ہوجائے گا [(۳)]، ان حضرات کے نزدیک بقیہ ورثہ کی اجازت سے مورث کا تصرف

(۱) شرح معاني الآثار ۴/ ۳۸۱۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ، مادہ/ ۸۷۸، نیز دیکھئے: شرح المجلۃ للأتاسی ۳/ ۴۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) فتاوی ہندیہ ۴/ ۴۰۲، جامع الفصولین ۲/ ۱۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۰۸، ۶/ ۴۸، المہذب ۱/ ۴۵۸، البہجۃ شرح التحفہ ۲/ ۲۴۰، توضیح الأحکام للتوزري ۴/ ۲۸، المغنی ۶/ ۲۸۶، ۴۹۱، مجلۃ الأحکام العدلیہ: مادہ ۸۷۹۔

بحیثیت ہبہ نافذ ہوگا، جب کہ امام شافعی کا ایک قول اور مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ ابتداء سے یہ نیا عطیہ متصور ہوگا۔

اس سلسلہ میں امام شافعی سے غیر اظہر قول منقول ہے کہ وارث کے لئے مریض کا قبضہ شدہ ہبہ باطل اور مردود ہے [(۱)]۔

دوم-مقروض مریض کا ہبہ جس پر قبضہ ہوجائے:

٦ - جب ہبہ کرنے والا مریض مقروض ہو تو یا تو اس کا قرضہ کل مال کو گھیرے ہوگا یا کل مال کو گھیرے ہوا نہیں ہوگا۔

اگر قرض مریض واہب کے مال کو گھیرے ہو اور وہ اپنے مال میں سے کچھ ہبہ کرے جس پر موہوب لہ قبضہ کرلے تو ہبہ نافذ نہیں ہوگا، خواہ مال موہوب کی مقدار ثلث مال سے کم ہو یا زیادہ اور خواہ موہوب لہ اجنبی ہو یا وارث، ہاں اگر دائن اجازت دے دیں تو ہبہ نافذ ہوجائے گا، اور رد کردیں تو رد ہوجائے گا، مجلۃ الاحکام العدلیہ میں ہے: اگر ایسا شخص جس کا ترکہ قرضوں میں ڈوبا ہوا ہو اپنے مال کا اپنے وارث یا غیر وارث کے لئے ہبہ کرے اور اس کے بعد اس کی موت ہوجائے تو قرضے والوں کو حق ہے کہ وہ ہبہ کو لغو کردیں اور اس کے اموال کو قرض خواہوں کی تقسیم میں شامل کردیں۔

اور اگر قرضہ مریض واہب کے مال کے مساوی نہ ہو اور موہوب لہ ہبہ کردہ مال پر قبضہ کرلے، تو اس صورت میں ترکہ سے دین کے بقدر مال نکالا جائے گا اور باقیماندہ ترکہ میں ہبہ کا حکم جاری ہوگا، جیسا کہ اس وقت ہبہ کا حکم جاری ہوتا جب کہ ترکہ دین سے بالکلیہ خالی ہوتا [(۲)]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: لفظ (ہبہ)۔

(۱) الأم ۴/ ۳۲ طبع بولاق۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ، مادہ ۸۸۰، اور اس کی شرحیں۔

دوم-مریض کا ہبہ جس پر قبضہ نہ ہو:

۷- مریض اپنے مال میں سے کچھ ہبہ کرے اور موہوب لہ کے ہبہ کئے ہوئے سامان پر قبضہ کرنے سے پہلے واہب مریض فوت ہوجائے تو اس بارے میں فقہاء کا دو قولوں میں اختلاف ہے۔

پہلا قول حنفیہ اور شافعیہ کا ہے کہ اس صورت میں ہبہ باطل ہوجائے گا، کیونکہ موہوب لہ کے قبضہ سے پہلے واہب کا انتقال ہوگیا، جیسا کہ اس وقت ہبہ باطل ہوجاتا ہے جب کہ ہبہ کرتے وقت واہب تندرست تھا، فقہاء کہتے ہیں اس حالت میں مریض کا ہبہ وصیت میں نہیں بدلے گا، اس لئے کہ یہ صلہ رحمی ہے، اور صلہ رحمیاں موت سے باطل ہوجاتی ہیں، جیسے نفقہ، اور اس لئے کہ واہب مریض نے موت سے پہلے بحالت مرض ہی مالک بنانے کا ارادہ کیا تھا نہ کہ موت کے بعد، کیونکہ ہبہ ان عقود (معاملات) میں سے ہے جو زندگی میں ہی مکمل تملیک کا تقاضا کرتے ہیں [1]۔

امام شافعی کا بیان ہے: کسی نے مرض کی حالت میں ہبہ کیا، اور موہوب لہ کے قبضہ کرنے سے پہلے دنیا سے رحلت کرگیا تو موہوب لہ کو ترکہ میں سے کچھ نہیں ملے گا، شئ موہوب ورثہ کی ہوجائے گی [2]۔

الفتاوی الہندیہ میں ہے: مریض کا ہبہ اور صدقہ درست نہیں ہے، جب تک کہ اس پر قبضہ نہ کرلیا جائے اگر قبضہ ہوجائے تو ثلث مال میں نافذ ہوگا، اگر قبضہ کرانے سے قبل واہب کا انتقال ہوگیا تو ہبہ اور صدقہ باطل ہوجائے گا [3]۔

دوسرا قول مالکیہ اور ابن ابی لیلی کا ہے کہ اس صورت میں ہبہ صحیح ہے، وصیت جیسا حکم ہوگا، گو موہوب لہ واہب مریض کی موت سے پہلے شئ موہوب پر قبضہ نہ کرسکے [1]۔

فتاوی علیش میں ہے: مریض کے ہبہ، صدقہ اور تمام تبرعات کے بارے میں آپ کا کیا قول ہے، کیا مریض کے مرنے سے پہلے ان چیزوں پر قبضہ کی ضرورت ہے جیسا کہ تندرست کے تبرعات کا حکم ہے، یا نہیں؟ میں نے جواب دیا: مریض کے مرنے سے پہلے قبضہ کی حاجت نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ثلث مال میں نفاذ کی بابت وصیت کی طرح ہے، بنانی کا بیان ہے: ثلث مال میں مریض کے تبرعات مطلق نافذ ہیں، خواہ اس پر گواہ بنایا ہو یا نہ بنایا ہو، اس کے تبرعات کا نفاذ قبضہ پر موقوف نہ ہوگا، اور نہ ہی اس کے قائم مقام گواہ بنانے پر موقوف ہوگا، مدونہ میں ہے: ہر وہ صدقہ، یا ہبہ، یا مال محبوس، یا عطایا جسے کسی مریض نے کسی متعین شخص یا مساکین کے لئے الگ کرکے رکھ دیا، اس کے قبضہ سے نکلنے نہ پایا تھا کہ اس کا انتقال ہوگیا، تو اس کی وصیت کی طرح ثلث مال میں نافذ ہوں گے جب کہ اس کے ذمہ دین اس کے مال متروکہ کے برابر نہ ہو، اگر ایسا ہو تو ایک قول کے مطابق یہ سب باطل ہوگا، ابن حاجب نے اسی قول پر اکتفا کیا ہے [2]۔

مریض کی طرف سے اللہ تعالی کے مالی حقوق کی ادائیگی:

۸- انسان نے اپنے مرض الموت میں اپنے اوپر واجب اللہ کے مالی حقوق ادا کیا تو ثلث مال سے ادا ہونے کے بارے میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

پہلا قول حنفیہ کا ہے کہ ثلث مال میں سے ادا ہوں گے خواہ وہ

---

(۱) المبسوط ۱۲/ ۱۰۲، رد المحتار ۴/ ۱۰۷ طبع بولاق، جامع الفصولین ۲/ ۱۸۰، فتاوی بزازیہ ۶/ ۲۴۰، العقود الدریہ لابن عابدین ۲/ ۸۲۔

(۲) الأم ۳/ ۲۸۵۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۰۰۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۳۸۱، المدونہ ۴/ ۳۲۶، ۳۴۸، المنتقی للباجی ۶/ ۱۵۷، مبسوط ۱۲/ ۱۰۲، اختلاف أبي حنیفہ، ابن أبي لیلی رص ۴۹۔

(۲) فتاوی علیش ۲/ ۲۴۲، الحطاب ۶/ ۵۶۔

حقوق ابتداء سے مال کی شکل میں مالی واجب ہوئے ہوں جیسے زکاۃ اور صدقۂ فطر، یا انجام کار وہ مال بن گئے ہوں، جیسے نماز اور روزے رکھنے سے عجز کے سبب فدیہ، تو اگر از خود ادا نہ کرسکا، تو اس کی موت کے بعد مال متروکہ میں وہ دین نہیں ہوگا جو میراث پر مقدم ہو الا یہ کہ اس نے اس کی وصیت کردی ہو [1]۔

دوسرا قول شافعیہ کا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر وہ خود ادا کرے تو پورے مال سے ادا ہوں گے اور اگر خود ادا نہ کرسکا تو پورے ترکہ میں دین ہوجائیں گے، اور ورثہ کے میراث پر مقدم ہوں گے [2]۔

تیسرا قول مالکیہ کا ہے کہ اگر اس نے خود ادا کردیا تو پورے مال سے ادا ہوجائیں گے اور اگر خود ادا نہ کرسکا، تو اس کے مرنے کے بعد ورثہ کو اس کے ترکہ سے میراث پر مقدم کرکے ادائیگی پر مجبور نہیں کیا جائے گا، ہاں اگر بہ رضا وخوشی ادا کردیں تو کوئی حرج نہیں [3]۔

واہب کا مریض موہوب لہ کے ہبہ سے رجوع:

۹- اگر واہب نے اپنے ہبہ سے رجوع کرلیا درآنحالیکہ موہوب لہ مریض ہے جب کہ ہبہ صحت کے حال میں ہوا تھا، تو اس سلسلہ میں حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر قاضی کے فیصلہ سے رجوع کر رہا ہے تو رجوع درست ہے اور موہوب لہ کی موت کے بعد موہوب لہ کے غرماء اور ورثہ کو واہب سے رجوع کرنے کا کوئی حق نہیں ہے، اس لئے کہ واہب کا حق ان سب کے حقوق سے پرانا اور پہلے کا ہے، وہ اپنے سابق حق ہی کی بناء پر شئ موہوب کا مستحق ہورہا ہے، اور اگر قاضی کے فیصلہ کے بغیر واہب رجوع کر رہا ہے تو ایسی صورت میں اگر مریض شئ موہوب واہب کی طلب پر واپس کرے گا تو اس کی طرف سے نیا ہبہ ہوگا، اور اس سلسلہ میں مریض کے ہبہ کے احکام جاری ہوں گے [1]۔

(۱) کشف الأسرار علی أصول البزدوي لعبد العزیز بخاری ۴/ ۱۴۳۰ طبع استنبول ۱۳۰۷ھ۔

(۲) حوالہ سابق ۴/ ۱۴۳۱۔

(۳) مدونہ ۴/ ۳۰۹ طبع المطبعۃ الخیریہ۔

مرض الموت میں مال کی کفالت

اگر مریض دوسرے کے مال کا کفیل بنے، تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: وہ مدیون ہوگا یا مدیون نہیں ہوگا۔

اول- غیر مدیون مریض کی کفالت:

۱۰- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ مریض دوسرے آدمی کے دین کی ادائیگی کا کفیل بنے، تو اس کی طرف سے یہ کفالت تبرع متصور ہوگا، کیونکہ وہ ایسے مال کی ذمہ داری لے رہا ہے جو اس پر لازم نہیں ہے اور نہ اس نے اس کا کوئی عوض لیا ہے، لہذا اس کی یہ کفالت اپنے مال کو خرچ کرنا ہے، پس یہ کفالت وصیت کے حکم میں ہوگی [2]۔

حنفیہ کہتے ہیں: غیر مدیون مریض کی کفالت کے حکم کے بارے میں فرق کیا جائے گا اس صورت میں جب کہ مکفول لہ یعنی دائن اور مکفول عنہ یعنی مدیون دونوں مریض کے لئے اجنبی ہوں اور اس کے درمیان کہ دونوں میں سے کوئی ایک مریض کا وارث ہو۔

الف- مریض نے دوسرے آدمی کے دین کی کفالت قبول کی درانحالیکہ مکفول لہ اور مکفول عنہ دونوں مریض کے لئے اجنبی ہیں اور مریض کا کوئی وارث بھی نہیں ہے، تو مریض کے کل مال میں کفالت نافذ ہوگی، اور دائن کو اختیار ہوگا کہ وہ کفیل کے ترکہ سے

(۱) مبسوط ۱۲/ ۱۰۵، زیلعی ۵/ ۱۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۰۱۔

(۲) التاج والإکلیل للمواق ۵/ ۹۷، الخرشي ۶/ ۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مدونہ ۴/ ۱۴۲، مغنی لابن قدامہ ۵/ ۷۹۔

ضمان والے دین لے لے گو دین پورے ترکہ کے برابر ہو، اور کوئی دوسرا اس میں حقدار نہ ہو۔

اگر مریض کے ورثہ ہوں تو دیکھا جائے گا کہ مال ضمانت ثلث مال سے زیادہ ہے یا برابر یا کم، اگر ثلث مال سے زیادہ نہیں ہے، تو کفالت نافذ ہوجائے گی اگرچہ ورثہ اس کو منظور نہ کریں اور اگر زیادہ ہے تو جتنا زیادہ ہے، اتنے میں کفالت کا نفاذ ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر وہ رد کردیں گے تو باطل ہوجائے گا اور اگر وہ اجازت دیدیں گے تو نافذ ہوجائے گا، کیونکہ عدم نفاذ کی وجہ یہ ہے کہ ترکہ میں ان کا حق ہے اور جب وہ اجازت دیدیں گے تو انہوں نے اپنے حق کو خود ختم کردیا اور اس طرح عدم نفاذ کا مانع ختم ہوگیا[۱]۔

ب- اور اگر مکفول لہ یا مکفول عنہ دونوں میں سے کوئی ایک مریض ضامن کا وارث ہو، اس کے علاوہ کوئی دوسرا وارث نہ ہو تو کفالت مریض کے کل مال میں نافذ ہوگی، اور اس پر کسی کو اعتراض کرنے کا حق نہ ہوگا۔

لیکن اگر مکفول لہ یا مکفول عنہ کے وارث ہونے کے علاوہ دوسرے ورثہ بھی ہوں، تو اس صورت میں یہ کفالت نافذ نہیں ہوگی، بلکہ دوسرے ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوگی، خوہ دین مکفول بہ تھوڑا ہو یا زیادہ، اگر ورثہ اجازت دیدیں تو مکفول لہ کو حق حاصل ہوگا کہ ترکہ سے اپنا دین لے لے، اور اگر ورثہ اجازت نہ دیں تو مکفول لہ کو ترکہ میں سے کچھ بھی لینے کا حق حاصل نہیں ہوگا، بلکہ وہ اصل مدیون یعنی مکفول عنہ سے وصول کرے گا[۲]۔

(۱) رد المحتار ۲/ ۴۹۰ طبع بولاق ۱۲۹۹ھ، بدائع ۶/ ۶، جامع الفصولین ۲/ ۱۷۹، فتاوی قاضی خان ۳/ ۶۹۔

(۲) ردالمحتار ۴/ ۳۴۹، جامع الفصولین ۲/ ۱۷۹، فتاوی ہندیہ ۳/ ۲۸۹، ملاحظہ ہو م(۱۶۰۵) مجلۃ الأحکام العدلیہ۔

دوم- مدیون مریض کی کفالت:

۱۱- مدیون مریض کی کفالت کے بارے میں دین کے ترکہ کے برابر ہونے اور نہ ہونے کے درمیان فرق کیا جائے گا۔

الف- اگر اس کا دین اس کے ترکہ کے برابر ہے، تو اس کی کفالت نافذ نہیں ہوگی، گو مکفول بہ دین تھوڑا ہی ہو، کیونکہ مال مکفول بہ کے کفالت سے پہلے دائنین کا حق ترکہ کے مال سے متعلق ہوا، پس جب تک کہ دائنین معاف نہ کردیں اس وقت تک کفالت نافذ نہیں ہوگی، کیونکہ یہ ان کا حق ہے اور ان کو یہ بھی حق ہے کہ اپنی خوشی سے اس کو ساقط کردیں[۱]۔

ب- اور اگر مریض کا دین اس کے ترکہ کے مساوی نہ ہو تو اس صورت میں مریض کے اوپر جتنے دیون ہیں اس کے بقدر ترکہ سے نکالا جائے گا، اور دین کی ادائیگی کے بعد جتنا ترکہ بچے گا اس میں کفالت کا حکم جاری ہوگا، جیسا کہ جب مریض پر دین نہ ہوتا تو کفالت کا حکم نافذ ہوتا[۲]۔

کاسانی کا بیان ہے: اگر کسی نے صحت کی حالت میں کفالت قبول کی اور اس کی نسبت مستقبل کی طرف کی، اس طور پر کہ مکفول لہ سے کہا: جو کچھ تمہارے حقوق فلاں کے ذمہ ہوں گے میں اس کا کفیل ہوں، پھر کفیل کے مرض کی حالت میں مکفول لہ کا فلاں شخص پر دین واجب ہوا تو اس دین کا حکم اور صحت کے دین کا حکم ایک جیسا ہوگا، یہاں تک کہ جس تناسب سے صحت کی حالت کے قرض خواہ کو حصہ دیا جائے گا اسی تناسب سے اس کو بھی ملے گا، اس لئے کہ کفالت صحت کی حالت میں پائی گئی[۳]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۸۹، ردالمحتار ۴/ ۳۴۹۔

(۲) مرشد الحیران: مادہ/ ۳۳۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۳۰۷، نیز دیکھئے شرح المجلۃ للأتاسی ۳/ ۱۵، ۴/ ۶۸۵۔

فتاوی قاضی خان میں ہے: اگر مریض نے اقرار کیا کہ کفالت اس کی صحت کی حالت میں عمل میں آئی، تو پوری کفالت اس کے مال میں لازم ہوگی جب کہ کفالت نہ کسی وارث کے لئے ہو اور نہ ہی کسی وارث کی طرف سے ہو، کیونکہ مریض کا اقرار کہ صحت کی حالت میں کفالت عمل میں آئی دراصل اس کی طرف سے ایسے مال کا اقرار ہے جس کا سبب صحت کی حالت میں پایا گیا، لہذا یہ دین کے اقرار کے درجہ میں ہوگا اور درست ہوگا جب کہ مکفول لہ اجنبی ہو اور اس پر اس کے مال کے برابر دین نہ ہو[1]۔

مجلۃ الأحکام العدلیہ: مادہ (۱۶۰۵) میں ہے: جب کوئی آدمی مرض الموت میں اقرار کرے کہ اس نے صحت کی حالت میں کفالت قبول کی تھی تو اس کے پورے مال میں اس کا اقرار درست ہوگا، البتہ اگر اس کے ذمہ صحت کے دیون ہیں تو اس اقرار پر مقدم ہوں گے۔

مرض الموت میں وقف:

مدیون مریض اور غیر مدیون مریض کے وقف کرنے کے درمیان فرق کیا جائے گا۔

اول: غیر مدیون کا وقف

جب غیر مدیون مریض اپنا مال یا کچھ بھی وقف کرے، تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: یا تو اجنبی شخص پر وقف کیا ہوگا یا کسی وارث پر۔

الف- غیر مدیون مریض اجنبی پر وقف کرے

۱۲- فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ غیر مدیون مریض کسی اجنبی شخص پر کوئی چیز وقف کرے، یا نیکی کے کسی بھی راستہ میں وقف کرے، تو وقف صحیح اور نافذ ہوگا، کسی کی اجازت پر موقوف نہ رہے گا جب کہ واقف کی موت کے وقت ترکہ کے تہائی حصے سے وقف زیادہ نہ ہو، اور اگر وقف کردہ مال کی مقدار تہائی سے زیادہ ہو تو ثلث کے بقدر نافذ ہوگا، اور اس سے زیادہ ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوگا[1]۔

ب- غیر مدیون مریض وارث پر وقف کرے:

۱۳- اگر غیر مدیون مریض اپنے تمام ورثہ پر وقف کرے، پھر اپنی اولاد پر، پھر غیر متناہی (ختم نہ ہونے والا) نیکی کے راستہ میں، تو دیکھا جائے گا کہ تمام ورثہ اس وقف پر راضی ہیں یا نہیں، اگر راضی ہیں تو یہ وقف نافذ ہوجائے گا، خواہ موقوف اس کے ترکہ کے ثلث مال کے برابر ہو یا زیادہ۔

اگر ورثہ راضی نہ ہوں تو بھی وقف نافذ ہوگا، البتہ ثلث مال تک اس سے زیادہ میں نہیں۔

اگر بعض ورثہ نے اجازت دی اور بعض نے اجازت نہیں دی تو اجازت دینے والوں کا حصہ ثلث کے ساتھ وقف ہوگا[2]۔

اگر غیر مدیون مریض اپنے بعض ورثہ پر وقف کرے، تو اس وقف کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، کئی مذاہب ہیں، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (وقف)۔

ج- مریض مدیون کا وقف

۱۴- جب مریض اپنا مال یا کوئی بھی شئ وقف کرے، درانحالیکہ اس پر اتنا دین ہے کہ اس کی مقدار اس کے پورے ترکہ کے برابر ہے

---

(۱) فتاوی قاضیخان ۳/ ۶۹۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۴۵۱، العقود الدریۃ لابن عابدین ۱/ ۱۰۰، جامع الفصولین ۲/ ۱۷۷، فتاوی قاضیخان ۳/ ۳۱۶، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۷، فتاوی علیش ۲/ ۲۱۷، حاشیۃ عدوي علی شرح خرشي ۷/ ۵۷، درد یر علی خلیل ۴/ ۸۱، مدونہ ۴/ ۳۴۶، المغنی لابن قدامہ (مع الشرح الکبیر) ۶/ ۲۱۹، دیکھئے: مادہ (۳۳) قانون العدل والإنصاف لقدري باشا۔

(۲) ردالمحتار ۳/ ۵۰۰، العقود الدریۃ لابن عابدین ۱/ ۱۰۲، ۱۰۳۔

اور وہ مرجائے، تو اس کا پورا وقف دائنین کی اجازت پر موقوف ہوگا، خواہ موقوف علیہ وارث ہو یا وارث نہ ہو، خواہ مال موقوف ثلث مال سے کم ہو یا اس کے مساوی یا اس سے زیادہ، اگر دائنین اجازت دیدیں تو وقف نافذ ہوجائے گا، اور اگر اجازت نہ دیں تو وقف باطل ہوجائے گا اور وقف کردہ اشیاء دیون کی ادائیگی کے لئے فروخت کردیئے جائیں گے (۱)۔

مریض جب اپنے مال میں سے کچھ وقف کرے درانحالیکہ اس پر دین ہے، البتہ اس کے ترکہ کے مساوی نہیں ہے تو دین کے بقدر ترکہ سے مال نکالا جائے گا، اور باقی ماندہ ترکہ میں وقف نافذ ہوگا، جیسا کہ ترکہ بالکل دیون سے خالی ہوتا تو وقف کا حکم نافذ ہوتا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''وقف''۔

مرض الموت میں مالی تصرفات:

مرض الموت میں مالی تصرفات کی بابت حسب ذیل احکام ہیں:

اول-مرض الموت میں بیع:

الف - غیر مدیون مریض اپنا مال اجنبی سے فروخت کرے:

۱۵ - فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ مریض اپنے خاص مال میں سے کسی چیز کو کسی اجنبی سے فروخت کرے اور یہ معاملہ بازار کے نرخ پر یا ایسے نقصان کے ساتھ ہوا جس کو لوگ برداشت کرتے ہیں تو اس کی فروخت طے شدہ عوض پر صحیح و نافذ ہوگی، اس لئے کہ مریض پر ایسے معروف معاوضہ کے تصرف کی پابندی نہیں ہے، جو اس کے قرض

(۱) فتاوی قاضیخان ۳/۳۱۶، جامع الفصولین ۲/۱۷۷، وواقعات المفتین رص ۸۶۔

خواہوں اور ورثہ کے حقوق کو متاثر نہ کرے (۱)۔

لیکن اگر اجنبی سے کوئی شئ فروخت کرے اور اس میں کچھ چھوٹ دے۔

تو فقہاء حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر یہ چھوٹ ثلث مال تک ہے تو بیع درست ہے اور طے شدہ عوض پر بیع نافذ ہوگی، اس لئے کہ مریض کو اختیار ہے کہ غیر وارث کو ثلث مال تبرع دے سکتا ہے، اور یہ تبرع نافذ ہوگا گو ورثہ اجازت نہ دیں (۲)۔

لیکن اگر چھوٹ ثلث مال سے زیادہ ہو، اور ورثہ اجازت دیدیں تو درست اور نافذ ہوجائے گا، اس لئے کہ ورثہ کو روکنے کا حق تھا، انہوں نے اجازت دے کر اپنا حق ساقط کردیا، اور اگر اجازت نہ دیں، تو اگر بدلین اموال ربویہ میں سے اور ایک ہی جنس سے نہ ہوں، اور وہ چھوٹ ثلث ترکہ سے زائد ہو، تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ چاہے ورثہ کو تہائی سے زائد کی قیمت ادا کردے، تاکہ ورثہ کو مکمل دو ثلث مل جائیں، یا بیع کو فسخ کردے اگر فسخ کرنا ممکن ہو اور خریدا ہوا مال ورثہ کے حوالہ کردے، اور جتنا ثمن ادا کرچکا ہو وہ واپس لے لے، لیکن جب فسخ متعذر ہوجائے، مثلاً: مشتری کے قبضہ میں مبیع ہلاک ہوگئی، یا اس نے اپنی ملکیت سے نکال دیا تو ثمن کا پورا کرنا لازم ہوگا تاکہ وہ مبیع کی قیمت کو پہنچ جائے (۳)۔

اور اگر بدلین اموال ربویہ میں سے ایک جنس سے ہوں، البتہ نقد کے قبیل سے نہ ہوں، اور چھوٹ ترکہ کے ثلث سے زیادہ ہو، ورثہ زیادہ کی اجازت بھی نہ دیں، تو ورثہ کے لئے روا نہیں ہے کہ وہ مشتری

(۱) کشف الأسرار علی أصول البزدوي ۴/۱۴۲۹، الأم ۴/۳۰، شرح الخرشي ۵/۳۰۵، المغني (مع الشرح الکبیر) ۵/۲۷۴، ملاحظہ ہو: مادہ (۳۹۴) مجلة الأحکام العدلیہ، مادہ (۲۶۵) مرشد الحیران۔

(۲) دیکھئے شرح المجلة للأتاسي ۲/۴۱۱۔

(۳) دیکھئے: مادہ (۳۹۴) مجلة الأحکام العدلیہ، مادہ (۲۶۶) مرشد الحیران۔

کوثلث سے زائدادا کرنے پر، یا بیع کے فسخ کرنے پر مجبور کریں،اس لئے کہ یہ عمل ربا الفضل تک متعدی ہوگا ،لہذا ثلث مال چھوٹ کی طرف منسوب ہوگا،اوراتنے کی بیع درست ہوگی ،اوراس سے زائد میں بیع باطل ہوگی،اورمشتری کواختیار ہوگا کہ تفرق صفقہ (طے شدہ معاملہ کے بدل جانے) کی وجہ سے معاملہ کوفسخ کردے یا باقیماندہ مقدار میں بیع پرراضی ہوجائے[1] ۔

مالکیہ کا بیان ہے کہ جب مریض اپنا مال کسی اجنبی سے ثمن مثل سے کم اور قابل تحمل متعارف نقصان سے کم میں بیچے،تواگر مریض نے اصل قیمت سے کافی کم میں اپنا مال بیچنے کا مقصد مشتری کوفائدہ پہنچانا رکھا ہوتو ایسی صورت میں اصل قیمت سے جتنا کم ہوگا وہ محاباۃ یعنی مریض کی طرف سے چھوٹ اور بلا معاوضہ ہوگا،اوراس کاحکم ایک اجنبی کووصیت کرنے جیسا ہوگا کہ ثلث مال تک نافذ ہوگا ،اس سے زیادہ میں باطل ہوجائے گا جب کہ ورثہ اجازت نہ دیں ، اگر وہ اجازت دیدیں تواس زیادہ میں بھی نافذ ہوجائے گا اورورثہ کی طرف سے ابتداءعطیہ متصور ہوگا،جس پر قبضہ کی ضرورت ہوگی[2] ۔مبیع کی قیمت کے اندازہ لگانے میں بیع کے وقت کا اعتبار ہوگا نہ کہ بائع کی موت کے وقت کا[3] ۔

اگرمریض نے مال کی اصل قیمت سے زیادہ کم قیمت میں بیچنے سے مشتری کو فائدہ پہنچانے کا قصدنہیں کیا تھا، بلکہ ایسا قیمت سے ناواقفیت میں ہوگیا تو یہ بیع غبن کے ساتھ طے شدہ عوض پر ہوگی ،اور ثمن مثل سے کم ثلث سے وضع کرنا متصورنہیں ہوگا، چاہے مشہور و متعارف سے جتنا بھی کم ہو[4] ۔

(۱) المبسوط للسرخسي ۲۹/۵۹۔
(۲) الخرشي علی خلیل ۵/۳۰۵،البہجۃ علی التحفۃ للتسولي ۲/۸۲۔
(۳) المنتقی للباجي ۶/۱۵۸۔
(۴) توضیح الأحکام للتوزري ۳/۴۷(طبع تونس ۱۳۳۹ھ)۔

امام شافعی کی رائے ہے کہ اگرمریض اپنے خاص مال میں سے کوئی چیز کسی اجنبی سے فروخت کرے ، اور بدل میں اس کو چھوٹ دے،تواس چھوٹ کاحکم اجنبی کووصیت کرنے جیسا ہوگا،اورمریض کے ثلث مال سے نافذ ہوگا،اورثلث مال سے جتنا زیادہ ہوگا وہ ورثہ کی اجازت پرموقوف ہوگا،اگروہ اجازت دیدیں تو نافذ ہوجائے گا، ورنہ مشتری کوخیار ہوگا کہ اگرمبیع موجود ہےتو واپس کردے،اوراپنا ادا کردہ ثمن واپس لے لے، یا ورثہ کووہ مزید مال دےدے جوتہائی مال اورقابل تحمل متعارف نقصان سے زائد ہواوراگرمبیع ضائع ہوچکی ہےتو بھی تہائی مال اور قابل تحمل نقصان سے زائدحصہ کولوٹا دے، یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب مبیع موجود ہولیکن اس میں کوئی عیب داخل ہوگیا ہو[1] ۔

حنابلہ کہتے ہیں:جب مریض بیع میں اجنبی سے چھوٹ کا معاملہ کرےتو یہ بیع درست ہےاور جوچھوٹ اس کے ثلث مال میں سے ہو وہ نافذ ہوجائے گا۔

اگرچھوٹ ثلث مال سے زیادہ ہو،تو ورثہ کی اجازت سے نافذ ہوجائے گا ،اگر ورثہ اجازت نہ دیں تو اگر دونوں بدل اموال ربویہ میں ایک ہی جنس کے نہ ہوں اورمحاباۃ (چھوٹ) ثلث سے زیادہ ہو، توثلث سے زیادہ میں بیع باطل ہوجائے گی،اور باقی ماندہ مشتری کے حوالہ کردیا جائے گا ،البتہ مشتری کوتفرق صفقہ (کئی معاملہ ہوجانے) کی وجہ سے بیع کوفسخ کرنے اورجتنی فروخت کی ہوئی چیزاس کے حوالہ کی جائے اتنی ہی پراکتفا کرنے کے درمیان اختیار حاصل ہوگا[2] ۔

لیکن اگر بدلین اموال ربویہ میں سے ایک جنس کے ہوں اور سونا چاندی کے قبیل میں سے نہ ہوں،اورمحاباۃ ثلث سے زیادہ ہو،

(۱) الأم ۴/۳۰ اوراس کے بعد کے صفحات۔
(۲) المغني لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۶/۵۱۶،الإنصاف للمرداوي ۷/۱۷۵۔

اور ورثہ اجازت نہ دیں، تو ثلث مال محاباۃ کی طرف منسوب ہوگا، اور اسی تناسب سے بیع صحیح ہوگی، اور اس سے زیادہ میں بیع باطل ہوجائے گی، اور مشتری کو اس پر تفرق صفقہ ہونے کی وجہ سے بیع کو فسخ کرنے یا پھر باقی ماندہ میں بیع پر رضامند رہنے کے درمیان اختیار ہوگا، ایسا اس لئے کیا گیا تا کہ سود کی طرف معاملہ متعدی نہ ہو[1]۔

مرداوی نے کہا: اگر مریض نے ایک قفیز بیچا، اس کے علاوہ اس کے پاس کچھ نہیں ہے، یہ ایک قفیز تیس کے برابر ہے، مریض نے ایک ایسے قفیز کے عوض بیچا جو کہ دس کے برابر ہے، اور خراب، گھٹیا کی قیمت عمدہ کی قیمت سے ساقط کر دیا پھر ثلث کا تناسب باقی میں دیکھا جو بیس میں سے دس ہے جو کہ بیس کا نصف ہے، تو خراب گھٹیا کے نصف کے عوض عمدہ کے نصف کے بدلہ بیع درست ہوگی، اور باقی ماندہ میں بیع باطل ہوجائے گی، اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے[2]۔

ب- مدیون مریض کسی اجنبی شخص سے اپنا مال بیچے:

۱۶- مریض نے اپنا مال کسی اجنبی سے ثمن مثل پر بیچا، درانحالیکہ اس کا دین اس کے مال کے برابر ہے تو یہ بیع طے شدہ بدل پر صحیح و نافذ ہوگی، دائنین حضرات کو اس پر اعتراض کرنے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کا حق ترکہ کی مالیت سے ہے نہ کہ ترکہ کے متعین اشیاء سے، اس صورت میں مدیون (قرض دار) نے اگر چہ اس فروخت کے ذریعہ اپنی ملکیت سے ایک چیز کو باہر کر دیا ہے لیکن اس نے اپنی ملکیت پر اس شئی کی مالیت کے مساوی قیمت کو داخل کیا ہے۔

جہاں تک بیع میں مشتری کے لئے محاباۃ کی بات ہے، تو محاباۃ نافذ نہیں ہوگا، خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ، ہاں اگر قرضخواہ اجازت دیدیں تو نافذ ہوجائے گا، اس لئے کہ ترکہ کے مال میں ان کا حق ہے، اگر قرضخواہ اجازت نہ دیں، تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ وہ اضافہ کر کے مبیع کی قیمت پوری کرے، پھر قرضخواہ کو اس پر اعتراض کا حق نہ ہوگا، کیونکہ ایسی صورت میں ان کا کوئی نقصان نہیں، یا عقد بیع کو فسخ کردے اگر فسخ کرنا ممکن ہو، اور اپنا ثمن واپس لے لے، اور اگر فسخ متعذر ہوگیا، مثلاً: اس کے قبضہ میں خریدی ہوئی چیز ہلاک ہوگئی، یا وہ اسے اپنی ملکیت سے نکال چکا ہے تو اس پر مبیع کی مالیت کے بقدر قیمت میں اضافہ کرنا لازم ہوگا۔

اگر مریض نے ثمن مثل پر کسی اجنبی سے کچھ فروخت کیا، اور اس پر اتنا دین ہے جو اس کے پورے مال کو شامل نہیں ہے تو بیع درست ہوگی، اور طے شدہ بدل پر نافذ ہوگی، لیکن اگر مبیع میں محاباۃ ہو، تو ترکہ سے (دین کے بقدر) مال نکالا جائے گا اور نکالنے کے بعد باقی مال میں یہ بیع اس مریض کی بیع کے حکم میں ہوگی جس پر بالکل دین نہیں ہے[1]۔

ج- مریض اپنے مال میں سے کوئی چیز وارث سے فروخت کرے:

مریض نے اپنا کچھ مال کسی اپنے وارث سے فروخت کیا، تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: بیچنے والا مریض مدیون ہوگا، یا مدیون نہیں ہوگا۔

مدیون مریض اپنا مال کسی وارث سے فروخت کرے:

۱۷- امام ابو یوسف، امام محمد بن حسن اور امام ابن ابی لیلی کی رائے

(۱) الإنصاف ۷/ ۱۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الإنصاف ۷/ ۱۷۴۔

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۱۷۸، العقود الدریۃ لابن عابدین ۲/ ۵۴، واقعات المفتین رص ۸۹، اور دیکھئے: مادہ (۳۹۵) من مجلۃ الأحکام العدلیہ اور مادہ (۲۶۷) مرشد الحیر ان، شرح المجلۃ للأتاسي ۲/ ۴۱۴۔

یہ ہے کہ اگر مریض نے اپنے وارث سے اپنا کوئی خاص سامان بازار کی قیمت پر یا عرفاً قابل تحمل نقصان کے ساتھ بیچا ہے، تو یہ بیع درست اور نافذ ہوگی، اس لئے کہ اس میں ورثہ کے حق میں سے کسی ایسی چیز کا ابطال نہیں ہے جس سے ان کا حق متعلق ہو اور وہ ترکہ کی مالیت ہے، لہذا اس حکم میں وارث اور اجنبی دونوں برابر ہوں گے (۱)۔

لیکن اگر مریض اپنے وارث سے اپنا کوئی خاص سامان فروخت کرے، اور مشتری وارث کو ثمن میں چھوٹ دے، تو ایسی صورت میں بیع کا نفاذ ورثہ کی اجازت پر موقوف رہے گا، خواہ یہ محاباۃ ترکہ کے ثلث مال میں داخل ہو یا اس سے خارج، اگر ورثہ اجازت دیدیں تو نافذ ہوجائے گی، ورنہ وارث مشتری کو اختیار ہوگا کہ چاہے پوری مبیع کی مکمل قیمت ادا کردے، ایسی صورت میں دیگر ورثہ کو اعتراض کا حق نہیں رہے گا، یا عقد بیع فسخ کردے اور مبیع ترکہ میں شامل کردے، اور جو اس نے مورث کو ثمن دیا تھا واپس لے لے (۲)۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: بیع بقیہ ورثہ کی اجازت پر موقوف رہے گی، اگر اجازت دیدیں تو نافذ ہوجائے گی، اور اگر رد کردیں تو باطل ہوجائے گی، خواہ بدل قیمت مثل کے مساوی رہا ہو یا اس میں محاباۃ ہو (۳)۔

یہی قول مذہب حنفی میں راجح ہے، حنابلہ میں سے ابوالخطاب کی یہی رائے ہے (۴)۔

---

(۱) کشف الأسرار علی أصول البزدوي ۴/ ۱۴۲۹، رد المحتار ۴/ ۱۹۳، المبسوط ۱۴/ ۱۵۰، اختلاف أبي حنیفه وابن أبي لیلی ص ۲۹، شرح المجله للأتاسي ۲/ ۴۰۹۔

(۲) رد المحتار ۴/ ۱۹۳۔

(۳) المبسوط ۱۴/ ۱۵۰، رد المحتار ۴/ ۱۹۳، العقود الدریہ، لابن عابدین ۲/ ۲۶۸، کشف الأسرار ۴/ ۱۴۲۹، اور اس کے بعد کے صفحات، اختلاف ابی حنیفه وابن ابی لیلی ص ۲۹، خانیہ ۲/ ۱۷۷، ملاحظہ ہو: مادہ (۳۹۳) من مجلۃ الأحکام العدلیہ، مادہ (۲۶۴) مرشد الحیران۔

(۴) الإنصاف للمرداوي ۷/ ۱۷۲۔

مالکیہ کہتے ہیں: جب بغیر محاباۃ کے وارث سے کوئی شئی بیچے تو بیع جائز اور طے شدہ بدل پر نافذ ہوگی (۱)۔

لیکن اگر مریض اپنے وارث کو بیع میں چھوٹ دے، اگر ثمن میں چھوٹ دیا، جیسے دوسو روپے کا سامان سو روپے میں دیدیا، اگر ورثہ اجازت نہ دیں تو محاباۃ کے برابر یعنی سو روپے کے بقدر بیع باطل ہوگی، ثلث مال سے محاباۃ وضع نہیں ہوگی، بقیہ سو میں بیع صحیح اور نافذ ہوگی، محاباۃ کی بابت ورثہ کی اجازت ابتداء ان کی طرف سے عطیہ متصور ہوگا اور قبضہ ضروری ہوگا، ان لوگوں نے کہا ہے: محاباۃ کے اندازہ لگانے کے بارے میں بیع کے دن کا اعتبار ہوگا نہ کہ فیصلہ کے دن کا، اس سلسلہ میں فیصلہ کے بعد بازار کے تغیر یعنی کمی وبیشی کا اعتبار نہیں ہوگا (۲)۔

اگر مریض عین مبیع میں وارث کو چھوٹ دے، جیسے: اپنی ملکیت کا سب عمدہ سامان منتخب کرکے اسے اپنے لڑکے سے فروخت کردے، تو اس صورت میں ورثہ کو بیع توڑنے کا اختیار ہوگا، گو ثمن مثل یا اس سے زیادہ پر بیچا ہو (۳)۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ مریض متعین مال ورثہ میں سے جس سے چاہے اور جتنا چاہے بیچے تو طے شدہ بدل پر بیع نافذ ہوگی جب کہ قیمت مثل یا قابل تحمل نقصان پر بیع ہوئی ہو (۴)، اگر بدل میں وارث کے لئے محاباۃ ہو تو اس محاباۃ کا حکم وارث کے لئے وصیت کے جیسا ہوگا، اور وارث کے لئے وصیت شافعیہ کے اظہر قول پر، بقیہ ورثہ کی

---

(۱) المدونہ ۳/ ۲۲۲۔

(۲) البہجۃ شرح التحفۃ للتسولي ۲/ ۸۲، الخرشي علی خلیل ۵/ ۳۰۵، المنتقی للباجي ۶/ ۱۵۸، توضیح الأحکام للتوزري ۳/ ۴۷۔

(۳) شرح ابن سودۃ علی التحفہ ۲/ ۴۴، شرح ابن ناجي علی الرسالۃ ۲/ ۳۱۵، توضیح الأحکام ۳/ ۴۷، البہجۃ شرح التحفہ ۲/ ۸۳۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۰۸، مہذب ۱/ ۴۶۰، الأم ۷/ ۹۷۔

اجازت پر موقوف ہوتی ہے، اگر اجازت دیدیں تو نافذ ہوجاتی ہے، اور اگر اجازت نہ دیں تو باطل ہوجاتی ہے، لہذا اسی طرح اس مسئلہ میں محاباۃ کے بقدر بیع باطل ہوجائے گی [۱]۔

علامہ رملی کہتے ہیں: مرض محاباۃ کے لئے مانع ہے، ایثار کے لئے مانع نہیں ہے [۲]۔

حنابلہ کہتے ہیں: مریض کے لئے روا ہے کہ اپنے وارث سے جتنا مال چاہے بیچ سکتا ہے، البتہ ثمن مثل پر بیع ہوگی تو نافذ ہوگی [۳]۔

اگر عقد بیع میں مریض اپنے وارث کو چھوٹ دے تو اس بابت مذہب میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول: بیع صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ مشتری نے پوری مبیع کی قیمت ادا کی ہے، پس بعض مبیع میں بیع درست نہیں ہوگی، جیسا کہ اگر بائع کہے: میں نے یہ کپڑا دس روپے میں بیچا، مشتری کہے: نصف کپڑے کی بیع قبول کیا یا یوں کہے: میں نے نصف کپڑے کی بیع پانچ روپے میں قبول کیا، اور اس لئے کہ عاقدین نے جیسا طے کیا تھا اس طریقہ پر بیع کی تصحیح ممکن نہیں، لہذا تفریق صفقہ کی طرح یہ بیع صحیح نہیں ہوگی [۴]۔

دوسرا قول: طے شدہ قیمت کے برابر میں بیع درست ہوگی اور محاباۃ ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر ورثہ اجازت دیدیں تو نافذ ہوجائے گا، اور اگر رد کردیں تو محاباۃ کی مقدار کی حد تک بیع باطل ہوجائے گی اور باقی ماندہ میں درست ہوجائے گی [۵]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۸، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۳۰۳، المہذب ۱/ ۴۸۶۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۱۷۔
(۳) الإنصاف للمرداوي ۷/ ۱۷۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۴۷۲، ۶/ ۴۲۱، الشرح الکبیر علی المقنع ۶/ ۲۹۸۔
(۴) المغنی ۵/ ۴۷۳، الإنصاف ۷/ ۱۷۳۔
(۵) المغنی ۵/ ۴۷۳۔

تیسرا قول: محاباۃ کی مقدار کی حد تک بیع باطل ہوگی اور جتنی مبیع طے شدہ قیمت کے مقابل ہے، اس میں بیع صحیح ہوگی، مشتری کو لینے اور فسخ کرنے کے درمیان اختیار ہوگا کیونکہ اس پر صفقہ متفرق ہوا ہے، فقہاء کہتے ہیں: ہم نے اس مقدار میں صحت بیع کا فیصلہ کیا، کیونکہ بطلان محاباۃ کی وجہ سے آیا ہے، لہذا ابطلان محاباۃ کے مقابل تک محدود رہے گا، یہی قول مذہب حنابلہ میں صحیح ہے [۱]۔

مدیون مریض کا اپنے مال کو کسی کے ہاتھ بیچنا:

۱۸- امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ مریض جو قرض میں ڈوبا ہوا ہو جب اپنا مال ثمن مثل پر کسی وارث کے ہاتھ بیچے تو طے شدہ بدل پر بیع صحیح اور نافذ ہوگی، قرضخواہوں کو مریض پر اعتراض کرنے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کا حق ترکہ کی مالیت سے ہے نہ کہ اعیان ترکہ سے، مریض نے گو اس بیع کے ذریعہ اپنی ملکیت سے کچھ مال نکالا ہے، لیکن اتنا ہی بصورت ثمن ترکہ میں جمع بھی کردیا ہے۔

لیکن اگر مدیون مریض وارث سے کوئی شئ فروخت کرے، اور اس میں محاباۃ ہو، تو محاباۃ نافذ نہیں ہوگا، خواہ وہ تھوڑا ہو یا زیادہ، ہاں اگر قرضخواہ اجازت دیدیں تو نافذ ہوجائے گا، اور اگر رد کردیں تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ وہ مبیع کی پوری قیمت ادا کرے، ایسی صورت میں قرضخواہوں کو اعتراض کرنے کا کوئی حق نہیں ہوگا، یا عقد بیع فسخ کرے، اپنا ادا کردہ ثمن واپس لے لے جبکہ فسخ کرنا ممکن ہو، اگر مشتری کے قبضہ میں مبیع ہلاک ہونے یا کسی بھی وجہ سے بیع فسخ کرنا متعذر ہوجائے تو مشتری پر قیمت پوری کرنا لازم ہوگا [۲]۔

(۱) الإنصاف ۷/ ۱۷۲، الشرح الکبیر علی المقنع ۶/ ۲۹۸، المغنی ۵/ ۴۷۳۔
(۲) کشف الأسرار علی أصول البزدوي ۴/ ۱۴۳۲۔

۱۹- بیع کی مذکورہ تمام صورتوں کی طرح شراء (خریدنے) کا بھی حکم ہوگا، چنانچہ جب مریض مرض الموت میں اپنے تندرست وارث یا کسی اجنبی سے کوئی چیز خریدے، درانحالیکہ وہ مدیون ہے یا مدیون نہیں ہے، تو جو احکام مریض کی بیع کے بارے میں گذر چکے وہی احکام یہاں شراء (خریدنے) کی بابت بھی جاری ہوں گے [۱]،

الفتاوی الہندیہ میں ہے: محاباۃ کی صورت یہ ہے کہ مریض سو روپے کا مال پچاس روپے میں بیچ دے، یا پچاس روپے کا سامان سو روپے میں خریدے، پس شراء (خریدنے) میں قیمت مثل سے زیادہ دینا، اور بیع میں قیمت مثل سے کم لینا محاباۃ ہے [۲]۔

دوم-مرض الموت میں اجارہ:

۲۰- جب مریض اجرت مثل پر کوئی شئ کرایہ پر دے تو بلا اختلاف فقہاء اجارہ صحیح ہے اور طے شدہ بدل پر نافذ ہوگا۔

مریض اجرت مثل سے کم پر کوئی شئ کرایہ پر دے، تو اس مسئلہ میں فقہاء حنفیہ کے دو اقوال ہیں:

پہلا قول: طے شدہ بدل پر اجارہ صحیح اور نافذ ہوگا، اور محاباۃ کا اعتبار کل مال سے ہوگا نہ کہ تہائی مال سے، یہی قول راجح اور معتمد علیہ ہے [۳]۔

استدلال یہ ہے کہ اجارہ عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے باطل ہوجاتا ہے، لہذا موت کے بعد ورثہ کو کوئی ضرر نہیں پہنچے گا، اس لئے کہ جب موت کی وجہ سے اجارہ باطل ہوگیا، تو منافع وارثین کی ملکیت ہوگئے، اور مورث کی زندگی میں وارثین کی ملکیت نہیں تھی، لہذا کرایہ دار نے موجر (کرایہ پر دینے والے) کی زندگی میں جو کچھ فائدہ اٹھایا، اس سے ورثہ کو کوئی ضرر نہیں پہنچا، اور چونکہ قرضخواہوں اور ورثہ کا حق مریض کے اس مال سے متعلق ہوتا ہے جس میں وراثت جاری ہوتی ہے، جیسے ترکہ کا اصل سامان، رہیں وہ چیزیں جن میں وراثت جاری نہیں ہوتی جیسے: منافع تو اس سے قرضخواہوں اور ورثہ کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے، لہذا مریض کی طرف سے اس طرح کی چیزوں کا تبرع اس کے کل مال سے نافذ ہوگا [۱]۔

دوسرا قول: یہ بعض حنفیہ کا قول ہے [۲]، اور وہ یہ ہے کہ یہ محاباۃ وصیت کے حکم میں ہے، اس لئے کہ اس سے بعض اوقات ورثہ کو ضرر پہنچتا ہے، جیسا کہ اگر مریض کوئی شئ معین مدت تک کے لئے کرایہ پر دیا، اور کرایہ چالیس روپے مقرر کیا، جب کہ واجبی کرایہ سو روپے ہوتا ہے، اجارہ کی مقررہ مدت تک مرض متعدی رہا، یا اس سے زیادہ، اس طرح کرایہ دار نے اجارہ کی مقررہ مدت سے پورا فائدہ اٹھایا، جس میں ساٹھ روپے کے بقدر بطور محاباۃ فائدہ اٹھایا، قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ محاباۃ وصیت کے حکم میں ہو [۳]۔

سوم-مرض الموت میں شادی:

۲۱- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مرض الموت اور صحت کی حالت میں شادی کرنا حکم کے اعتبار سے برابر ہے، یعنی دونوں ہی حالت میں عقد نکاح اور زوجین میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے کا وارث ہونا درست ہوتا ہے [۴]۔

دلیل اللہ تعالی کے اس ارشاد کا عموم ہے: "فَانْكِحُوا مَا

(۱) دیکھئے: شرح المجلۃ للأتاسي ۲/ ۴۱۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۱۰۔

(۳) رد المحتار ۵/ ۸۱، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۹۴ طبع الحلبی ۱۹۶۸ء، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۶۱، الفتاوی البزازیہ ۶/ ۴۵۲۔

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۱۷۹، رد المحتار ۵/ ۸۱۔

(۲) الحموي علی الأشباہ والنظائر ۲/ ۱۲۳، جامع الفصولین ۲/ ۱۸۶۔

(۳) الأحکام الشرعیۃ لقدري باشا مادہ ۵۱۶۔

(۴) بدائع الصنائع ۷/ ۲۲۵، الزیلعي وحاشیۃ الشلبي علیہ ۵/ ۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الأم ۴/ ۳۱، جواہر العقود للأسیوطي ۱/ ۴۵۰، المغني ۷/ ۲۱۲، الشرح الکبیر علی المقنع ۷/ ۱۷۵۔

طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ"[۱] (تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں ان میں سے نکاح کرو)۔

اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "اگر میری عمر کے دس دن بچ جائیں اور مجھے معلوم ہو کہ میں آخری دسویں روز مروں گا، اور مجھ میں نکاح کرنے کی طاقت ہے تو میں فتنہ کے خوف کی وجہ سے شادی کرلوں گا"[۲]۔

نیز ابن ابی شیبہ نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس مرض کی حالت میں فرمایا جس میں وہ فوت ہوئے: میری شادی کردو، کیونکہ مجھے ناپسند ہے کہ میں اللہ تعالی سے تجرد کی حالت میں ملوں[۳]۔

مذکور بالا تصریحات سے معلوم ہوا کہ مرض الموت میں شادی کرنا درست ہے، اور زوجین کے درمیان وراثت بھی جاری ہوگی، اس لئے کہ ازواج کے درمیان وراثت کے بارے میں آیت میراث عام ہے[۴]۔

پھر فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ جس عورت سے ایسے مریض نے نکاح کیا ہے اس کو مہر ملے گا یا نہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "مہر"۔

چہارم - مرض الموت میں طلاق:

۲۲ - اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو مرض الموت میں طلاق دیدے، تو طلاق پڑجائے گی خواہ ایک طلاق رجعی دے یا بائن، دخول کیا ہو یا دخول نہ کیا ہو، اس میں کسی فقیہ کا اختلاف نہیں ہے سوائے حضرت

(۱) سورۂ نساء/ ۳۔
(۲) سنن سعید بن منصور ۱/ ۳/ ۱۲۲۔
(۳) الام ۴/ ۳۲۔
(۴) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۱۳۔

شعبی کے، ان کے نزدیک مریض کی طلاق نہیں پڑتی ہے[۱]۔

البتہ مریض کی طلاق کے بعد زوجین کے درمیان وراثت جاری ہونے اور عورت پر وجوب عدت کے بارے میں جمہور فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (طلاق فقرہ/ ٦٦)۔

پنجم - مرض الموت میں ابراء کا حکم:

۲۳ - غیر مدیون مریض اپنے مدیون کا دین معاف کردے گا تو اس کی دو صورتیں ہوں گی کہ مدیون کوئی اجنبی شخص ہوگا یا مریض کا وارث ہوگا۔

الف: اگر مدیون مریض کے لئے اجنبی شخص ہو تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر مریض نے اپنے مدیون کے ایسے دین کو معاف کردیا جو مریض کے ثلث مال سے زیادہ نہ ہو تو معاف کرنا درست اور نافذ ہوگا، لیکن اگر دین ثلث مال سے زیادہ ہے تو ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر ورثہ اجازت دیدیں تو مریض کا معاف کرنا نافذ ہوجائے گا، اس لئے کہ ثلث سے زیادہ میں ورثہ کا حق ہے، جب انہوں نے اجازت دے کر اپنا حق ساقط کردیا، تو اب دین کے معافی کے لئے کوئی شئ مانع نہیں رہی اور اگر اجازت نہ دیں تو ثلث سے زیادہ ابراء (معاف کرنا) باطل ہوجائے گا۔

لیکن اگر مریض کا کوئی وارث نہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک اجنبی کا دین معاف ہوجائے گا، گو مریض کا کل ترکہ دین ہی ہو، کسی اور کو اعتراض کا حق نہ ہوگا[۲]۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۲۲۸ مطبعۃ الھئۃ فاس ۱۹۳۵ء، نہایۃ المحتاج للرملی ٦/ ۴۴۴۔
(۲) قرۃ عیون الأخبار ۲/ ۱۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات، العقود الدریہ لابن عابدین ۲/ ۵۰، رد المحتار ۴/ ٦۳۸، شرح المجلۃ للأتاسي ۴/ ۵۹۲، نہایۃ المحتاج ٦/ ۵۵، البجیرمي علی الخطیب ۳/ ۳۰۰، مغنی المحتاج ۳/ ۴۷، إعانۃ

ب: اور اگر مدیون مریض کا مدیون وارث ہو، تو حنفیہ کہتے ہیں: مریض بذات خود کسی کا مدیون نہیں ہے، تو اس کا ابراء (معاف کرنا) بقیہ ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوگا، خواہ دین تھوڑا ہو یا زیادہ، اگر اجازت دیدیتے ہیں تو نافذ ہوجائے گا۔ اور اگر رد کردیں تو باطل ہوجائے گا۔

اگر مریض کا کوئی وارث سوائے اس شخص مدیون کے جس کے دین کو مریض نے معاف کردیا ہے نہ ہو، تو مطلق ابراء نافذ ہوگا گو کل ترکہ دین ہی ہو، اس لئے کہ نفاذ سے مانع ورثہ کا حق ہے، اور یہاں دوسرے ورثہ ہیں ہی نہیں [1]۔

۲۴- اگر مریض ایسا مقروض ہو کہ اس کا ترکہ دین میں مستغرق ہو، تو حنفیہ کے نزدیک اس حالت میں مریض کا اپنے مدیون کو دین سے بری کرنا قرضخواہوں کی اجازت پر موقوف ہوگا، خواہ وہ دین جس سے بری کیا ہے تھوڑا ہو یا زیادہ، کیونکہ قرضخواہ مریض کے مال میں حقدار ہیں، اگر وہ اجازت دیں گے تو ابراء (معاف کرنا) نافذ ہوجائے گا، اور اگر رد کردیں گے تو باطل ہوجائے گا اس سلسلہ میں کوئی فرق نہیں ہے کہ بری کیا ہوا آدمی مریض کا وارث ہو یا وارث نہ ہو۔

اگر مریض اپنے مدیون کے دین کو معاف کردے، اور مریض پر دین اتنا ہے کہ اس کے ترکہ کو مستغرق نہیں ہے، تو ایسی صورت میں مریض پر جتنا دین ہے وہ اس کے ترکہ سے نکالا جائے گا، اس کے بعد باقی ماندہ ترکہ میں ابراء کا فیصلہ کیا جائے گا، جس طرح مریض پر بالکل دین نہ ہوتا تو اس کا اپنے مدیون کو دین سے بری کرنا نافذ ہوجاتا [1]۔

ششم- مرض الموت میں خلع:

۲۵- بلا اختلاف فقہاء مرض الموت میں خلع درست اور نافذ ہے، خواہ مریض مرد ہو یا عورت، یا میاں بیوی دونوں مریض ہوں [2]۔

البتہ بدل خلع کے بارے میں اختلاف ہے کہ اگر مرض الموت میں خلع ہو تو بدل خلع شوہر کو ملے گا یا نہیں، جیسا کہ دونوں کے درمیان وراثت جاری ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، البتہ فقہاء نے اس صورت میں جبکہ خلع کرنے والا شوہر مریض ہو اور اس میں کہ خلع کرنے والی بیوی مریض ہو فرق کیا ہے۔

ان سب کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (خلع فقرہ/۱۸-۱۹)۔

ہفتم- مرض الموت میں اقرار:

۲۶- مریض اگر مرض الموت میں حد اور قصاص کا اقرار کرے، تو اس کا اقرار بالاتفاق مقبول ہے، اسی طرح اگر اجنبی کے دین کا اقرار کرے تو اس کے پورے مال میں اقرار نافذ ہوگا جب کہ حالت صحت کا دین اس پر کسی کا نہ ہو، یہی حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے، اور حنابلہ کے نزدیک صحیح تر روایت اور صحیح مذہب ایسا ہی ہے۔

مریض کا اقرار وارث کے لئے باطل ہے، الا یہ کہ بقیہ ورثہ تصدیق کریں، یا مقرلہ وارث (اقرار والا وارث) بینہ سے ثابت کردے، یہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، شافعیہ کا بھی ایک قول ایسا ہی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مریض اپنے اقرار میں متہم ہو جیسے ابعد

= الطالبین ۳/ ۲۱۲، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۹۱، دیکھئے: مادہ (۹۴۱) مرشد الحیران، مادہ (۱۵۷۰) مجلۃ الأحکام العدلیہ۔

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۱۸۶، قرۃ عیون الأخبار ۲/ ۱۳۲، العقود الدریہ ۲/ ۵۰، رد المحتار ۴/ ۶۳۸، نیز دیکھئے: مادہ ۹۴۰ مرشد الحیران، مادہ (۱۵۷۰) المجلۃ العدلیہ، شرح المجلۃ للأتاسي ۴/ ۶۸۲

(۱) قرۃ عیون الأخبار ۲/ ۱۳۱، العقود الدریہ ۲/ ۵۰، ۵۸، مادہ (۵۶۷) الاحکام الشرعیہ، مادہ (۱۵۷۱) المجلۃ العدلیہ، مادہ (۹۴۱) مرشد الحیران۔

(۲) مغنی ۸/ ۲۲۸، الام ۵/ ۱۸۲۔

وارث کے لئے اقرار نہ کرکے قریبی وارث کے لئے اقرار کرے، یا دومساوی ورثہ میں سے کسی ایک کے لئے اقرار کرے تومقبول نہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (اقرار فقرہ/ ۲۴-۲۵)۔

۲۷- مرض الموت میں دین کی وصولی کا اقرار، تو حنفیہ کہتے ہیں: اس کی دوصورتیں ہوں گی: کسی اجنبی پر دین تھا اس کی وصولی کا اقرار، یا وارث پر دین تھا اس کی وصولی کا اقرار۔

الف- جب مریض اجنبی پر واجب دین کی وصولی کا اقرار کرے، تو اس کی دوصورتیں ہوں گی: دین صحت کی حالت میں واجب ہوا ہوگا یا مرض کی حالت میں۔

صحت کی حالت میں واجب دین کی وصولی کا اقرار درست ہے [1]، اور مریض اس اقرار میں راست گو متصور ہوگا، اور غریم دین سے بری ہوگا، خواہ دین صحت کی حالت میں غیر مال کے عوض واجب ہوا ہو، جیسے جنایت کا تاوان، دم عمد کے عوض بدل صلح، یا مال کے عوض واجب ہوا ہو، جیسے قرض کا بدل اور مبیع کا ثمن، اور خواہ اس پر صحت کا دین ہو یا نہ ہو [2]۔

(۱) حالت صحت میں بینہ سے دین کے وجوب کا علم ہوا ہو، اگر صرف مریض کے اقرار ہی سے، یا مریض اور اس کے ساتھ مدیون کے اقرار سے معلوم ہوا ہو اس طور پر کہ مریض نے ایک متعین آدمی سے کہا: میں نے تم سے صحت کی حالت میں اتنے میں یہ غلام بیچا تھا، اور تم نے اس غلام پر قبضہ کیا تھا، اور میں نے تم سے پورا ثمن پایا تھا، مشتری نے اس کی بات کی تصدیق کی، اس معاملہ کا علم ان ہی دونوں کے واسطے سے ہو رہا ہو اور غلام بائع یا مشتری کے قبضہ میں ہو یا اقرار کے وقت ہلاک ہو گیا ہو، لیکن اس کی زندگی وموجودگی مرض کے ابتداء میں معلوم ہو، یا معلوم نہ ہو کہ مرض کی حالت میں ہلاک ہوا یا صحت کی حالت میں تو ان تمام صورتوں میں مریض کے لئے وصولی کا اقرار درست نہیں ہوگا، جب کہ صحت کے غرماء جھٹلا دیں، اگر معلوم ہوا کہ صحت کی حالت میں غلام ہلاک ہو گیا تو مریض کا اقرار صحیح ہوگا، اس لئے کہ اس سے صحت کی حالت میں دین کا وجوب واضح ہو گیا (دیکھئے: ''ہندیہ'' ۴/ ۱۷۹، جامع الفصولین ۲/ ۱۸۵، شرح المجلۃ الأتاسی ۴/ ۶۷۵، ۶۸۲۔

(۲) بدائع ۷/ ۲۲۶، ہندیہ ۴/ ۱۷۹، رد المحتار ۴/ ۶۴۰۔

اگر مریض نے جس دین کی وصولی کا اقرار کیا وہ مرض کی حالت میں واجب ہوا تھا، تو دین مریض کے مال کے عوض واجب ہونے اور مریض کے مال کے علاوہ کے بدلہ واجب ہونے کے درمیان فرق کیا جائے گا۔

اگر وصولیابی کے اقرار والا دین مریض کے مال کے عوض واجب ہوا، جیسے مبیع کا ثمن اور قرض کا عوض تو حالت صحت کے قرضخواہ کے حق میں اس کا اقرار درست نہیں ہوگا، اور یہ اس کی طرف سے دین کا اقرار قرار دیا جائے گا، کیونکہ جب وہ بیمار ہوا تو غرماء کا حق بدل سے متعلق ہو گیا، کیونکہ بدل مال ہے، لہذا بیع اور قرض کی وجہ سے بدل سے غرماء کا حق باطل ہونا لازم آئے گا، ہاں اگر ان تک بدل پہنچ جائے تو وہ معنیً مبدل (اصل) ہو جائے گا، کیونکہ بدل اس کے قائم مقام ہو گیا ہے، لیکن جب مریض وصولی کا اقرار کرے تو ان غرماء تک بدل نہیں پہنچے گا، لہذا ان کے حق میں دین کی وصولی کا اقرار درست نہیں ہوگا، تو صرف دین کا اقرار باقی رہا، کیونکہ وصولی کا اقرار دین کا اقرار ہے، اس لئے کہ جو آدمی غیر سے دین وصولتا ہے تو وصول کردہ مال وصول کرنے والے کے ذمہ میں دین ہو جاتا ہے، اس طرح پھر مقاصہ ہو جائے گا (یعنی ایک دوسرے کا حق برابر ہو جائے گا)، پس وصولی کا اقرار دین کا اقرار ہوگا، اور مریض کی طرف سے دین کا اقرار درانحالیکہ اس پر صحت کا دین ہے، صحت کے غرماء کے حق میں درست نہیں ہوگا، اور نہ نافذ ہوگا [1]۔

اسی پر یہ متفرع ہے کہ اگر کسی آدمی نے مریض کا کوئی مال اس کے مرض میں تلف کر دیا، اور مریض نے اس سے تلف شدہ شیٔ کی قیمت پر قبضہ کرنے کا اقرار کیا، تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس پر صحت کا

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۲۷، رد المحتار ۴/ ۶۴۰، فتاوی ہندیہ ۴/ ۱۷۹، شرح المجلۃ للأتاسي ۴/ ۶۸۲، دیکھئے: مادہ ۱۶۰۳ مجلۃ الأحکام العدلیہ۔

دین ہے تو اس کی بات تسلیم نہیں کی جائے گی، کیونکہ مبدل (اصل) سے حق متعلق تھا، تو اب حق بدل سے متعلق ہوگا[1]۔

جہاں تک اس دین کی وصولی کا اقرار ہے جو کہ مرض کی حالت میں غیر مال کے عوض واجب ہوا تھا، جیسے جنایت کا تاوان، دم عمد کی صلح کا بدل، تو اس کی وصولی کا اقرار درست ہے، اور دین سے قرضخواہ بری ہوجائے گا، کیونکہ دین کی وصولی کا یہ اقرار ایسا ہے جس سے غرماء کا حق متاثر نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ ان لوگوں کا حق مرض کی حالت میں مبدل جو کہ جان ہے اس سے متعلق نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں متعلق ہونے کا احتمال نہیں ہے، کیونکہ مبدل مال نہیں ہے، لہذا وہ بدل سے متعلق نہیں ہوگا، جب ان لوگوں کا حق بدل سے متعلق نہیں ہوگا تو اس دین کی وصولی کے اقرار سے غرماء کا حق باطل نہیں ہوتا، اس لئے اقرار مطلق نافذ ہوجائے گا[2]۔

ب: مریض جب ایسے دین کی وصولی کا اقرار کرے جو کہ وارث پر واجب تھا، تو اس کا اقرار درست نہیں ہوگا، خواہ وہ دین مال کے بدلہ واجب ہوا ہو یا غیر مال کے عوض، کیونکہ یہ دین کا اقرار ہے، اس لئے کہ پہلے بیان آچکا ہے کہ دین کی وصولی مقاصہ کے طریقہ پر ہوگی، اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ موصول شدہ دین وصول کرنے والے کے ذمہ ہوجائے، دین ہوجائے گا تو وصولی کا اقرار دین کا اقرار ہوگا، اور وارث کے حق میں مریض کی طرف سے دین کا اقرار باطل ہوگا جب کہ بقیہ ورثہ اجازت نہ دیں[3]۔

کشف الاسرار میں ہے: مریض اگر وارث سے دین کی وصولی کا اقرار کرے، تو اس کا اقرار درست نہیں ہوگا، گو صحت کی حالت میں وارث پر دین لازم ہوا ہو، اس لئے کہ یہ معنوی اعتبار سے وارث کے لئے دین کی مالیت کی وصیت کرنا ہے، کیونکہ یہ مالیت وارث کو بلاعوض حوالہ کی جائے گی[1]۔

ایسا ہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ مریض کا وارث کسی اجنبی کا کفیل ہو جس پر مریض کا دین ہو، یا اجنبی شخص اس کے وارث کا کفیل ہو جس وارث پر مریض کا دین ہو تو مریض کی طرف سے وصولی کا اقرار درست نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے اس اقرار سے وارث کا دین یا کفالت سے بریٔ الذمہ ہونا لازم آئے گا[2]۔

اسی پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت سے شادی کی، عورت نے مرض الموت میں اقرار کیا کہ اس نے اپنے شوہر سے اپنا مہر وصول کرلیا ہے، اور اس کا علم صرف عورت ہی کے قول سے ہوتا ہو، درانحالیکہ عورت پر صحت کا دین ہے، اس کے بعد عورت شوہر کی زوجیت میں رہتی ہوئی فوت ہوگئی، مہر کے علاوہ کوئی دوسرا مال اس کے پاس نہیں، ایسی صورت میں مہر کی وصولی کا اقرار درست نہیں ہوگا، شوہر کو حکم دیا جائے گا کہ وہ مہر غرماء کو دے اور غرماء اپنے درمیان اپنے اپنے دین کے تناسب سے مہر تقسیم کرلیں گے، اس لئے کہ شوہر عورت کا وارث ہے، اور مریض کی طرف سے ایسے دین کی وصولی کا اقرار درست نہیں ہوتا ہے، جو کہ اس کے کسی وارث پر ہو[3]۔

مالکیہ کا بیان ہے: جب مریض کسی اجنبی پر واجب دین کی وصولی کا اقرار کرے تو اس کا اقرار درست ہوگا بشرطیکہ وہ اس اقرار میں متہم نہ ہو، اور اگر مریض وارث پر واجب دین کی وصولی کا اقرار

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۲۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۲۲۲، جامع الفصولین ۲/ ۱۸۴، رد المحتار ۴/ ۶۴۰، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۱۷۹، شرح المجلۃ للأتاسی ۴/ ۶۸۰۔

(۳) رد المحتار ۴/ ۶۴۰، المبسوط ۱۸/ ۸۱، اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۷/ ۲۲۲۔

(۱) کشف الأسرار علی أصول البزدوی لعبد العزیز البخاری ۴/ ۱۴۳۱۔

(۲) سابقہ مراجع ۴/ ۱۴۳۰، المبسوط ۱۸/ ۸۱، شرح المجلۃ للأتاسی ۴/ ۶۸۲۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۲۲۲۔

کرے، تو اس کا اقرار درست نہیں ہوگا جب کہ وہ اس اقرار میں متہم ہو، دونوں حالتوں میں اقرار کی صحت اور عدم صحت کا مدار تہمت کے ثبوت اور نفی پر ہے[1]۔ زرّوق کہتے ہیں: مریض کا وارث کے لئے دین یا اس کے قبضہ کا اقرار درست نہیں ہے، اس لئے کہ مرض کی حالت میں ہر چیز کا حکم وصیت کا حکم ہے، اور وارث کے لئے وصیت نہیں ہے، ان مسائل کا مدار تہمت کے ثبوت اور نفی پر ہے، لہذا جہاں بھی مریض محاباۃ (چھوٹ) کے ساتھ متہم ہوگا، وہاں اس کا اقرار درست نہیں ہوگا، اور جہاں متہم نہیں ہوگا، وہاں درست اور نافذ ہوگا[2]۔

حنابلہ کہتے ہیں: مریض کی طرف سے دین وصول کرنے کا اقرار درست ہے جب کہ غریم اجنبی ہو وارث نہ ہو[3]۔

مرض الموت میں وقف کا اقرار:

۲۸ - حنفیہ کا بیان ہے: جب مریض اقرار کرے کہ اس نے اپنی فلاں زمین یا گھر صحت کی حالت میں وقف کیا تھا، تو اس کا یہ اقرار کل مال میں نافذ ہوگا بشرطیکہ موقوف علیہم (جن پر وقف کیا ان کو) متعین کردے، اور اگر متعین نہ کرے تو اس کے ثلث مال میں نافذ ہوگا جب کہ ورثہ موجود ہوں اور وہ اجازت نہ دیں، اگر ورثہ نہ ہوں، یا وہ ہوں لیکن اجازت دیدیں تو کل مال میں نافذ ہوگا[4]۔

جب مریض اقرار کرے کہ جو زمین اس کے قبضہ میں ہے اس کے فلاں مالک شخص نے فلاں متعین شخص پر وقف کیا ہے، تو زمین اس کے کل مال سے وقف متصور ہوگی اور اگر موقوف علیہ (جس پر وقف کیا) معلوم ومتعین نہ ہو تو اس کے ثلث مال سے وقف ہوگی[1]۔

اگر مریض اقرار کرے کہ یہ زمین جو کہ میرے قبضہ میں ہے اس کا فلاں مالک ہے اس نے اس کو اس کی ذات اور اس کی اولاد و نسل پر پھر ان کے بعد فقراء کے لئے وقف صدقہ کیا ہے تو اس پر اور اس کی اولاد پر زمین وقف نہیں ہوگی گو ان موقوف علیہم کا کوئی مزاحم نہ ہو، بلکہ مساکین کے لئے وقف ہوجائے گی، کیونکہ جب مریض نے اقرار کیا کہ اس زمین کا مالک فلاں شخص ہے، اور اس نے اقرار کیا کہ یہ صدقہ موقوفہ ہے اور صدقہ کے بارے میں اصل یہ ہے کہ وہ مساکین کے لئے ہوتا ہے تو درحقیقت اس نے اقرار کیا کہ یہ زمین ان پر معنیً وقف ہے، لہذا اس کے بعد اس کا دعوی مقبول نہ ہوگا کہ یہ زمین اس کی اور اس کی اولاد کی ہے، ہاں جب بینہ پیش کردے تو مقبول ہوگا، اس لئے کہ یہ پہلے اقرار سے رجوع ہے[2]۔

مرض الموت میں طلاق دینے کا اقرار:

۲۹ - جب مریض اقرار کرے کہ اس نے اپنی زوجہ کو جس سے قربت ہوچکی ہے اپنی صحت کے زمانہ میں طلاق دی ہے تو یہ اقرار یا تو طلاق رجعی کا ہوگا یا طلاق بائن کا۔

اگر مریض نے اقرار کیا کہ اس نے صحت کی حالت میں طلاق رجعی دی، تو مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اقرار کے وقت طلاق پڑے گی اور اسی وقت سے عدت شروع ہوگی، اگر عدت گذرنے سے پہلے دونوں میں سے کسی کا انتقال ہوگیا تو ایک دوسرے کا وارث ہوگا، اور اگر عدت گذرنے کے بعد انتقال ہوا، تو اس کا حکم اس مسئلہ

---

(۱) المدونہ ۴/۱۱۰، کفایۃ الطالب الربانی ۲/۲۴۲۔
(۲) شرح زروق علی الرسالہ ۲/۳۱۵ (المطبعۃ الجمالیۃ بمصر ۱۳۳۰ھ)
(۳) منتہی الإرادات ۲/۶۸۵۔
(۴) دیکھئے: مادہ ۵۵۰، ۵۵۲ من قانون العدل والإنصاف علی مشکلات الأوقاف لمحمد قدري باشا طبع سوم مطبع امیریہ بولاق ۱۳۲۰ھ۔

---

(۱) دیکھئے: مادہ (۵۵۱) من قانون العدل والإنصاف۔
(۲) دیکھئے: مادہ (۵۵۳) من قانون العدل والإنصاف لمحمد قدري باشا۔

کے جیسا ہوگا کہ مریض نے اقرار کیا کہ اس نے حالت صحت میں بیوی کو طلاق بائن دی تھی (۱)۔

اگر مریض اقرار کرے کہ اس نے صحت کی حالت میں تین طلاق یا طلاق بائن دی، تو حنفیہ نے اس حالت میں بیوی کے تصدیق کرنے اور انکار کرنے کے درمیان فرق کیا ہے۔

اگر بیوی شوہر کے اقرار کی تصدیق کرے، تو شوہر کے متروکہ میں وارث نہیں ہوگی، اس لئے کہ جس بات پر میاں بیوی نے اتفاق کیا ہے، وہ مشاہدہ یا ان دونوں کے حق میں بینہ سے ثابت ہونے کی طرح ہے، اور اس لئے کہ میراث میں عورت کا حق تھا، لیکن اس نے خود اقرار کے ذریعہ اپنے حق کو ساقط کردیا (۲)۔

اور اگر عورت نے شوہر کے اقرار کا انکار کیا، تو طلاق کی عدت اقرار کے وقت سے شروع ہوگی، اور وہ شوہر کی وارث اس وقت ہوگی جب اقرار کے وقت سے شوہر کی موت تک اس کے اندر وارث بننے کی اہلیت باقی رہی اور شوہر کی موت اس کی عدت کے اندر ہو (۳)۔

امام شافعی فرماتے ہیں: اس کے اقرار کرنے کی وجہ سے تکلم کے وقت ہی طلاق واقع ہوجائے گی، اور اقرار کے دن سے عدت شروع ہوگی، اور کسی بھی حال میں وارث نہیں ہوگی (۴)۔

مالکیہ کہتے ہیں: مریض جب اقرار کرے کہ اس نے اپنی مدخول بہا بیوی کو طلاق بائن دی، تو یا تو اس کے اقرار پر بینہ موجود ہوگا، یا بینہ موجود نہ ہوگا۔

(۱) مدونہ ۲/۱۳۲، دردیر، حاشیۃ الدسوقی علی الدردیر ۲/۳۵۴، شرح الخرشی ۴/۱۸، المغنی ۷/۲۳۳ (مطبوع مع الشرح الکبیر)۔

(۲) رد المحتار ۲/۷۱۸، مجمع الأنہر ۱/۴۳۰، مبسوط ۶/۱۶۵، فتاوی ہندیہ ۱/۴۶۴۔

(۳) رد المحتار ۲/۷۱۸، مجمع الأنہر ۱/۴۳۰، المبسوط ۶/۱۶۵، الفتاوی الہندیہ ۱/۴۶۴۔

(۴) الأم ۵/۲۳۷۔

اگر اقرار پر بینہ موجود ہو تو اقرار پر عمل ہوگا، اور بینہ جو تاریخ متعین کرے اس تاریخ سے عدت شروع ہوگی، اور دونوں کے درمیان وراثت جاری نہیں ہوگی۔

اگر بینہ اس کے اقرار پر موجود نہ ہو، تو یہ اقرار مرض کی حالت میں آغاز طلاق کے درجہ میں ہوگا، صحت کے زمانہ کی طرف نسبت کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، اگر اسی مرض کی وجہ سے عدت میں یا اس کے بعد شوہر کا انتقال ہوا تو عورت وارث ہوگی، خواہ اس عورت نے دوسرے مرد سے شادی کرلی ہو، لیکن شوہر اس کا وارث نہیں ہوگا، اور اس کی عدت اقرار کے دن سے شروع ہوگی نہ کہ اس دن سے جس دن کی طرف طلاق کی نسبت کی (۱)۔

حنابلہ کا بیان ہے: مریض کا اقرار مقبول نہیں ہوگا کہ اس نے صحت کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق بائن دی، بلکہ اقرار کرتے وقت طلاق واقع ہوگی، اور عدت کے اندر اور عدت گزرنے کے بعد دونوں حالتوں میں اس وقت تک وارث ہوگی جب تک کہ دوسری شادی نہ کرلے (۲)۔

ہشتم - مریض کا بعض قرضخواہوں کے قرضوں کو ادا کرنا:

۳۰- اگر مریض بعض قرضخواہوں کے دیون ادا کردے، اور ترکہ اتنا ہے کہ اس سے مریض کے تمام دیون ادا ہوجاسکتے ہیں، تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ مریض نے جو دیون ادا کئے وہ نافذ ہوجائیں گے، بقیہ قرضخواہوں کو اعتراض کرنے کا کوئی حق نہیں ہوگا، کیونکہ مریض کے اس عمل سے کسی قرضخواہ کا حق متاثر نہیں ہوا، خواہ دیون باہم قوت و مقدار کے اعتبار سے مختلف ہوں یا مساوی (۳)۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/۳۵۴۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/۲۲۳۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۴/۳۴۲، المدونہ ۴/۱۰۸، الإقناع ۳/۲۴۲، مغنی ۶/۵۰۴۔

اور اگر ترکہ تمام دیون کی ادائیگی کے لئے ناکافی ہو اور مریض نے بعض دیون ادا کئے:

تو اس سلسلہ میں مالکیہ اور بعض شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس کی ادائیگی نافذ نہیں ہوگی، بقیہ قرضخواہ کو حق ہے کہ جن قرضخواہوں کے دیون مریض نے ادا کئے ان سے اپنے دیون کے تناسب سے مزاحمت کریں، جیسا کہ اس صورت میں جب کہ مریض نے بعض قرضوں کے ادا کرنے کی وصیت کی، تو اس کی وصیت نافذ نہیں ہوتی، اسی طرح اس مسئلہ میں بعض قرضخواہوں کے دیون کی ادائیگی نافذ نہیں ہوگی (۱)۔

شافعیہ کا مشہور قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مریض کے ادا کردہ دیون نافذ ہوجائیں گے، اور باقی قرضخواہوں میں سے کسی کو اعتراض کرنے کا حق نہ ہوگا، یا جن قرضخواہوں کے دیون مریض نے ادا کئے ان میں اپنے دیون کے تناسب سے شرکت کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ مریض نے اپنے وجوب کو ادا کیا، جیسا کہ کوئی آدمی ثمن مثل کے عوض کوئی چیز خریدے اور ثمن ادا کردے، یا ثمن مثل کے عوض اپنا کوئی مال فروخت کرے اور اسے حوالہ کردے، معلوم ہوا کہ مبیع کی قیمت ادا کرنا بعض قرضخواہوں کے دیون کی ادائیگی ہے، اور جب یہ بیع کے فوری بعد صحیح ہے، تو اسی طرح بیع کے بعد ادائیگی میں تاخیر ہوجائے تو بھی درست ہوگا، کیونکہ تاخیر کی وجہ سے کوئی اثر نہیں پڑتا ہے (۲)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر دیون قوت کے اعتبار سے متفاوت ہوں، اور مریض نے ان میں سے قوی دین ادا کیا، جو زمانہ صحت کا دین ہے، تو دین ضعیف والے کو اعتراض کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا حق متأخر ہے، ہاں اگر مریض نے دین ضعیف ادا کیا جو مرض کی حالت کا دین ہے، تو قوی دین والے کو اعتراض کا حق ہوگا، اس لئے کہ اس کا حق مقدم ہے۔

۳۱- اگر دیون قوت کے اعتبار سے متساوی ہوں، مثلاً: تمام دیون صحت کے ہوں، یا تمام دیون مرض کی حالت کے ہوں، اور مریض بعض قرضخواہوں کے دیون ادا کردے، تو باقی ماندہ قرضخواہوں کو اس ترجیح کے اوپر اعتراض کا حق ہوگا، کہ اس نے بعض کو بعض پر فوقیت کیوں دی؟ اس لئے کہ اس کے مال سے تمام قرضخواہوں کے حقوق برابر متعلق ہیں، ان باقیماندہ قرضخواہوں کو حق ہوگا کہ وہ ان ادا کردہ دیون میں اپنے دیون کے تناسب سے شریک ہوں، صرف لینے والے کے ساتھ خاص نہیں ہوگا (۱)۔ خواہ مقبوض دین مہر ہو، یا کسی شئ کی اجرت جس کی منفعت مریض اٹھا چکا ہے، اس لئے کہ نکاح کی منفعت اور گھر کی سکونت جو کہ مریض کو حاصل ہوا اس سے قرضخواہوں کا حق متعلق ہونے کا احتمال نہیں، اور نہ ہی ان کے حقوق کی ادائیگی کی صلاحیت اس میں ہے، لہذا ان کے حق میں اس عوض کا وجود اور عدم وجود دونوں ایک ہی درجہ کے ہوئے، پس یہ ان کے حق کا ابطال ہوگا، اور مریض کو ابطال کا اختیار حاصل نہیں ہے (۲)۔

فقہاء نے اس حکم سے دو مسئلے مستثنی کئے ہیں:

اول: مریض مرض کی حالت میں جو قرض لے، وہ اس کا بدل ادا کردے۔

دوسرا: مریض بیماری کی حالت میں قیمت مثل پر کوئی چیز

(۱) المدونہ ۴/۱۰۸، نہایۃ المحتاج ۴/۳۴۲۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۴/۳۴۲، الإقناع للحجاوي ۳/۴۲۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/۲۲۶، تکملۃ فتح القدیر ۷/۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المبسوط ۱۸/۲۸، الفتاوی البزازیہ ۵/۴۵۷۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/۱۷۷، رد المحتار ۴/۶۳۸، بدائع الصنائع ۷/۲۲۶، قرۃ عیون الأخیار ۲/۱۳۱، المبسوط ۲۸/۸۷، شرح المجلۃ للأتاسي ۴/۶۸۴۔

خریدے اور اس کا ثمن ادا کردے [۱]، ہاں البتہ ایک شرط ہے، اور وہ یہ ہے کہ قرض اور خریدنا دونوں بینہ سے ثابت ہوئے ہوں [۲]۔

اس نوع کے دیون جب مریض مرض کی حالت میں ادا کردے، تو اس کی ادائیگی نافذ ہوجائے گی، باقی ماندہ قرضخواہوں کو اس میں شرکت کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ مریض نے قرضخواہ کے دین ادا کرنے اور بائع کو ثمن مثل دینے میں باقی ماندہ قرضخواہوں کے حق کو تلف نہیں کیا، اس لئے کہ ان لوگوں کا حق ترکہ کی مالیت سے متعلق ہے نہ کہ سامان ترکہ سے، لہذا مریض کا عمل ان باقی ماندہ قرضخواہوں کے حق کو فوت کرنے والا نہ ہوگا، اس لئے کہ ان لوگوں کو اس کا مثل حاصل ہوجاتا ہے، تو یہ صرف حق کی منتقلی ہوئی جو ایسے شخص کی طرف سے ہے جس کو منتقل کرنے کا اختیار حاصل ہے [۳]۔

مرضع

دیکھئے: رضاع۔

(۱) دیکھئے: شرح المجلہ للأتاسي ۴/ ۶۸۴۔
(۲) شرح المجلة للأتاسي ۴/ ۶۸۴۔
(۳) جامع الفصولین ۲/ ۱۸۳، ردالمحتار ۴/ ۶۳۸، بدائع الصنائع ۷/ ۲۲۶، قرة عیون الأخیار ۲/ ۱۳۱، شرح المجلة للأتاسي ۴/ ۶۸۳۔

مرفق

تعریف:

۱- مرفق کا تلفظ مسجد اور منبر دونوں کی طرح ہے، لغت میں اس کے دو معنی آتے ہیں:

اول: انسان کا مرفق، یہ بازو سے متصل ہاتھ کی ہڈی کا آخری حصہ ہے، یا کلائی کے کنارہ اور بازو کے ملنے کی جگہ ہے اور اس کی جمع مرافق ہے۔

دوسرا معنی: گھر وغیرہ کا مرفق، یہ ہر وہ چیز ہے جس سے فائدہ اٹھایا جائے، باورچی خانہ، پاخانہ اور پانی بہنے کی جگہ، اور کہا جاتا ہے کہ مرفق الدار میم کے کسرے اور فاء کے فتحہ کے ساتھ اس کے علاوہ نہیں، یہ اسم آلہ سے تشبیہ کی وجہ سے ہے [۱]۔

مرفق کے دوسرے معنی کے اعتبار سے گفتگو اصطلاح (ارتفاق) میں گذر چکی ہے۔

فقہاء مذکورہ دونوں معنی کو استعمال کرتے ہیں [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- عضد:

۲- عضد کے کئی معنی ہیں: ان میں سے ایک معنی ہے مرفق سے

(۱) القاموس المحیط، المعجم الوسیط، المصباح المنیر، مادہ ''رفق''، ردالمحتار ۱/ ۶۷ طبع بولاق، مطالب أولی النہی ۱/ ۱۱۹ طبع مکتب الاسلامی، کفایة الطالب ۱/ ۱۸۳۔
(۲) ردالمحتار ۱/ ۶۷ طبع بولاق، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴ طبع دارالباز، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۳۰۱، کفایة الطالب ۱/ ۱۵۳ طبع مصطفی بابی الحلبی۔

مونڈھے تک کا حصہ، اس کی جمع اعضاد ہے، اور اس کے معنی میں سے معین و مددگار بھی ہے (۱)، اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا" (۲) (اور میں گمراہ کرنے والوں کو (اپنا) دست بازو بنانے والا ہی نہ تھا)۔

مرفق اور عضد کے درمیان تعلق باہم قریب ہونے کا ہے۔

ب- ید:

۳- کلام عرب میں ید کے کئی معنی آتے ہیں، یہاں اس سے جسم کا ایک عضو مراد ہے، اس اعتبار سے ید کے تین معنی ہیں: صرف ہتھیلی، ہتھیلی اور کلائی دونوں، ہتھیلی، کلائی اور بازو تینوں (۳)۔

مرفق، ذراع اور عضد تینوں تیسرے معنی کے اعتبار سے ہاتھ کے اعضاء ہیں، اول اور دوسرے معنی کے اعتبار سے ایسا نہیں ہے۔

اجمالی حکم:

موقع ومحل کے اعتبار سے مرفق (کہنی) کے احکام مختلف ہیں، اور وہ حسب ذیل ہیں:

وضو میں کہنی دھونا:

۴- جمہور فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ وضو میں دونوں ہاتھوں کے ساتھ دونوں کہنیاں دھونا فرض ہے، دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وَجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ" (۱) (اے ایمان والو! جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو)، وجہ استدلال یہ ہے کہ إلى المرافق کا معنی مع المرافق یعنی (کہنیوں سمیت) ہے، کیونکہ "إلى" "مع" کے معنی میں آتا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ" (۲) (اور تم کو (اور) قوت دے کر تمہاری قوت میں ترقی کردے گا) یعنی مع قوتكم۔

بعض اصحاب مالک، امام طبری اور حنفیہ میں سے امام زفر کے نزدیک دونوں کہنیوں کا دھونا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے دونوں کہنیوں تک دھونے کا حکم دیا ہے، لہذا إلی کے بعد آیت میں مذکور ماقبل کے حکم میں شامل نہیں ہوگا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے: "ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ" (۳) (پھر روزہ کو رات ہونے تک پورا کرو)۔

مالکیہ کا تیسرا قول ہے کہ دونوں کہنیوں کا دھونا مستحب ہے، کیونکہ اس میں زیادہ احتیاط ہے کہ تحدید کی مشقت باقی نہیں رہی (۴)۔

---

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط مادہ: (عضد) تفسیر ابن کثیر ۵/ ۲۸۰ طبع دار الأندلس۔

(۲) سورۂ کہف/ ۵۱۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۱/ ۱۲ طبع مکتبۃ الکلیات الأزہریہ، المعجم الوسیط، المصباح المنیر مادہ: "يدي"۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۲) سورۂ ہود/ ۵۲۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۸۷۔

(۴) رد المحتار ۱/ ۶۷ طبع بولاق، الاختیار ۱/ ۷ طبع دار المعرفہ، فتح القدیر ۱/ ۱۰ طبع امیریہ، بدائع الصنائع ۱/ ۴ طبع دار الکتاب العربي، بدایۃ المجتہد ۱/ ۱۱، ۱۲، طبع مکتبۃ الکلیات الازہریہ، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۴ طبع دار الباز، کفایۃ الطالب ۱/ ۱۵۳، ۱۵۴، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۲۴۹، أسنی المطالب ۱/ ۳۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الجمل ۱/ ۱۱۲ طبع احیاء التراث العربي، المغنی ۱/ ۱۲۲، نیل المآرب ۱/ ۶۳ طبع مکتبۃ الفلاح، کشاف القناع ۱/ ۹۷، طبع عالم الکتب، مطالب اولی النہی ۱/ ۱۰۱، ۱۱۵۔

اگر دونوں ہاتھ، پیدائشی طور پر لاٹھی کی طرح بغیر کہنی کے ہوں تو جمہور فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اس نادر صورت کو غالب صورت میں شامل کرتے ہوئے اکثر لوگوں کی کہنیوں تک کی مقدار کا اندازہ کر کے وہاں تک دھویا جائے گا۔

بعض مالکیہ کہتے ہیں: احتیاطا بغل تک دھونا واجب ہے، اس میں اور کہنی کی جوڑ سے یا اس سے نیچے یا اس کے اوپر سے کٹ جانے کی صورت میں دھونے کے حکم کے بارے میں تفصیل ہے [۱]، دیکھئے: اصطلاح (وضو)۔

تیمّم میں کہنیوں پر مسح کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، دیکھئے: اصطلاح (تیمّم فقرہ ۱۱)۔

سجدہ میں کہنی رکھنے کی کیفیت:

۵ - بلا اختلاف فقہاء سجدہ کی سنتوں میں سے ایک یہ ہے کہ غیر برہنہ شخص سجدہ کرتے وقت اپنی دونوں کہنیوں کو گھٹنوں سے جدا رکھے اس طور پر کہ دونوں اس کے دونوں پہلوؤں سے دور ہوں، اس لئے کہ نبی کریم علیہ ایسا ہی سجدہ کرتے تھے، چنانچہ روایت ہے: "**كان إذا سجد لو شاء ت بهمة أن تمر بين يديه لمرت**" [۲] (جب رسول اللہ علیہ سجدہ فرماتے تو اگر بکری کا بچہ آپ علیہ کے دونوں ہاتھوں کے درمیان سے گزرنا چاہے تو گذر جاتا)، ایک دوسری روایت میں ہے: "**كان النبي علیہ إذا سجد جافى بين يديه حتى لو أن بهمة أرادت أن تمر تحت يديه مرت**" [۱] (نبی کریم علیہ جب سجدہ فرماتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو اتنا پھیلا کر رکھتے کہ اگر بکری کا بچہ آپ علیہ کے ہاتھوں کے نیچے سے گذرنا چاہے تو گذر سکتا)، یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ آپ علیہ اپنی دونوں کہنیوں اور بازوؤں کو اٹھانے میں بہت مبالغہ فرماتے تھے [۲]۔

کہا گیا ہے کہ جب آدمی صف میں ہو، تو ہاتھ کو نہ پھیلائے، تا کہ بغل والے کو ایذا نہ پہنچے [۳]۔

حنابلہ میں سے رحیبانی وغیرہ نے اضافہ کیا ہے کہ دوسرے کو اذیت پہنچنے کا اندیشہ ہو تو ہاتھ پھیلانے کو ترک کرنا واجب ہے، کیونکہ ایسی صورت میں ہاتھ پھیلانا حرام ہے، اس لئے کہ ایذاء پہنچانے سے روکا گیا ہے۔

نیز انہوں نے تصریح کی کہ اگر سجدہ لمبا ہو تو اپنی دونوں کہنیوں کو اپنے دونوں زانو پر ٹیک کر سہارا لے سکتا ہے تا کہ سجدہ میں اس کو راحت ملے [۴]، رسول اللہ علیہ کی خدمت میں صحابہ کرامؓ نے سجدہ کی مشقت کا گلہ فرمایا تو آپ علیہ نے فرمایا: "**استعينوا بالركب**" [۵] (گھٹنوں سے مدد لو)۔

---

(۱) فتح القدیر ۱/ ۱۰، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴، کفایۃ الطالب ۱/ ۱۵۳ طبع مصطفی البابی، حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۱۲، المغنی ۱/ ۱۲۳۔

(۲) حدیث: "كان إذا سجد لو شاء ت بهمة............" کی روایت مسلم (۱/ ۳۵۷) نے حضرت میمونہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "كان إذا سجد جافى بين يديه.." کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۵۴، ۵۵۵) اور نسائی (۲/ ۲۱۳) نے حضرت میمونہؓ سے کی ہے اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۳۹ طبع بولاق، فتح القدیر ۱/ ۳۱۵، ۳۱۶ طبع الأمیریہ، الاختیار ۱/ ۵۲ طبع دار المعرفہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۱ طبع دار الباز، القوانین الفقہیہ رص ۶۶ طبع دار الکتاب العربی، حاشیۃ الجمل ۱/ ۳۷۷، ۳۷۸ طبع دار إحیاء التراث العربی، أسنی المطالب ۱/ ۱۶۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، مطالب اولی النہی ۱/ ۴۵۳ طبع مکتب الاسلامی، المغنی ۱/ ۵۱۹، کشاف القناع ۱/ ۳۵۳ طبع عالم الکتب۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۲۱۵ طبع الأمیریہ۔

(۴) مطالب أولی النہی ۱/ ۴۵۲، ۴۵۳، کشاف القناع ۱/ ۳۵۳۔

(۵) حدیث: "استعينوا بالركب" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۵۶) اور ترمذی

جہاں تک عورتوں کی بات ہے تو وہ تمام نمازوں میں کہنیوں کو پہلوؤں سے ملائیں گی کیونکہ ایسا کرنا ان کے حق میں زیادہ باعث ستر پوشی ہے۔

اسی طرح برہنہ شخص کے لئے افضل ہے کہ اعضاء کو ملا کر اور جدا رکھے بغیر نماز پڑھے، گو درمیان میں جگہ خالی ہو، جیسا کہ بعض شافعیہ نے صراحت کی ہے (١)۔

حنابلہ نے لکھا ہے: کمال سجدہ میں سے زمین سے دونوں کہنیوں کو اٹھانا ہے (٢)۔ دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**إذا سجدت فضع كفيك، و ارفع مرفقيك**" (٣) (جب تم سجدہ کرو، تو دونوں ہتھیلیوں کو زمین پر رکھو اور کہنیوں کو اٹھاؤ)۔

کہنی میں قصاص:

٦ - جان سے کم درجہ کے قصاص واجب ہونے کی شرائط میں سے ہے کہ وہ بغیر ظلم و زیادتی کے وصول ہو، پس اگر ہاتھ جوڑ کے پاس سے کاٹا گیا تو اس میں قصاص واجب ہوگا، اور جہاں سے کاٹا گیا ہے وہاں سے قصاص میں کاٹا جائے گا، اور اگر جوڑ سے نہیں کاٹا گیا تو بلا اختلاف قصاص واجب نہیں ہوگا، بلکہ دیت لازم ہوگی، پس اسی بناء پر اگر کسی شخص کا ہاتھ کہنی کے پاس سے کاٹ دیا تو اس سے قصاص لیا جائے گا، کیونکہ کہنی جوڑ ہے، گٹے کے پاس سے انگوٹھے کی جانب بند دست کے کنارہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ

= (٢/ ٧٧، ٧٨) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(١) ابن عابدین ١/ ٣٣٩، القوانین الفقهیه/ ٦٦ طبع کتاب العربي، حاشية الجمل ١/ ٣٣٧، ٣٧٨، أسنى المطالب ١/ ١٦٢ طبع المكتبة الإسلاميه۔

(٢) المغني ١/ ٥٢٠، كشاف القناع ١/ ٣٥٢۔

(٣) حدیث: "**إذا سجدت فضع كفيك......**" کی روایت مسلم (١/ ٣٥٦) نے حضرت براء بن عازبؓ سے کی ہے۔

کامل قصاص لیا جانا ممکن ہے، اور قصاص کا اصول یہی ہے کہ محل جنایت (مجرم) سے قصاص لیا جائے، اس کے علاوہ کی طرف اعراض درست نہیں ہے (١)۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (جناية على مادون النفس فقرہ/ ١١)۔

کہنی کی دیت:

٧ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ دونوں ہاتھ کے کاٹنے میں دیت واجب ہوتی ہے، ایک ہاتھ کے کاٹنے پر نصف دیت واجب ہوتی ہے، بعض کلائی یا بعض کہنی کے کاٹنے پر دیت کے وجوب میں فقہاء کا اختلاف ہے، دیکھئے: اصطلاح (دیات فقرہ/ ٤٣)۔

عورت کی دونوں کہنیوں کی طرف دیکھنا:

٨ - جمہور فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ اجنبی مرد کے حق میں عورت کی دونوں کہنیاں ستر عورت میں داخل ہیں، امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ عورت اپنی دونوں بازوؤں کو کھول سکتی ہے، کیونکہ عام طور پر اتنا حصہ کھلا رہتا ہے۔

جہاں تک نسبی یا سببی، مصاہرت (نکاح) یا رضاعت کی بنا پر محارم کی بات ہے، تو جمہور فقہاء کے نزدیک کہنیوں تک ہاتھ دیکھنا جائز ہے (٢)۔

(١) تكملة فتح القدير ٨/ ٢٧٠ طبع اميريه بولاق، الاختيار ٥/ ٣٠، رد المحتار ٥/ ٣٥٤ طبع بولاق، الزرقاني ٨/ ١٨، ١٩ طبع دار الفكر، مواهب الجليل ٦/ ٢٤٦، روضة الطالبين ٩/ ١٨١، نهاية المحتاج ٧/ ٢٧٠ طبع المكتبة الإسلاميه، المغني ٧/ ٧٠٧، ٧٠٩، نيل المآرب ٢/ ٣٢٦۔

(٢) تكملة فتح القدير ٨/ ١٠٣، ١٠٤ طبع اميريه بولاق، تبيين الحقائق ٦/ ١٩ طبع دار المعرفه، القوانين الفقهيه / ٤٣٧، مغني المحتاج ٣/ ١٢٩ طبع مصطفیٰ بابی الحلبی، مطالب أولي النهى ٥/ ١٣ طبع المكتب الإسلامي۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (عورۃ فقرہ ۳،۶)۔

مرہون

دیکھئے: رہن۔

مروءة

تعریف:

۱- المروءة: لغت میں ان اخلاقی آداب کو کہتے ہیں جن کی رعایت انسان کو اخلاق حسنہ اور آداب جمیلہ پر آمادہ کرے۔

کہا جاتا ہے: مرؤ الرجل فهو مریء یعنی صاحب مروت انسان [۱]۔

فقہاء نے اصطلاح میں اس کی ملتی جلتی کئی تعریفیں کی ہیں جن میں بنیادی چیز استقامت ہے، قلیوبی کا بیان ہے: مروءت ایسی صفت کو کہتے ہیں، جو صاحب مروءت کو بری خصلتوں کے ارتکاب سے بچاتی ہے [۲]۔

شربینی خطیب کہتے ہیں: مروءت کی شرح میں سب سے اچھی بات جو کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ یہ صفت انسان کو اپنے جیسے ان معاصرین کے اخلاق واطوار سے آراستہ کرتی ہے جو اس زمانہ اور اس کی جگہ میں شریعت کے طور وطریقے اور آداب کی رعایت رکھتے ہوں [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

عدالت:

۲- لغت میں عدالت: وہ صفت ہے جس کی رعایت ان چیزوں سے

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: (مرؤ)۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۳/۲۳۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/۴۳۱۔

حفاظت کو لازم کرتی ہے جو عادۃً اور ظاہراً مروءت میں کمی پیدا کرتی ہے[۱]۔

اصطلاحی تعریف: کبیرہ گناہوں سے بچنا اور کسی بھی ایک نوع یا مختلف انواع کے صغیرہ گناہوں پر اصرار نہ کرنا[۲]۔

مروءت سے متعلق احکام:

شہادت میں مروءت:

۳- مروءت قبول شہادت کے لوازم میں سے ہے، شاہد کے لئے لازم ہے کہ کبیرہ گناہوں اور صغیرہ گناہوں پر اصرار سے اجتناب کرنے کے ساتھ ساتھ گھٹیا اور خلاف مروءت کام سے بھی پرہیز کرے، گو وہ حرام نہ ہوں، خلاف مروءت ہر اس کام کو کہتے ہیں، جس کو اس جگہ اور اس زمانہ میں لوگوں کے درمیان قابل مذمت سمجھا جائے، کیونکہ عرف پر مبنی امور کم منضبط ہوتے ہیں، بلکہ اشخاص، ازمان اور شہروں کے فرق سے مختلف ہوتے ہیں[۳]۔

خلاف مروءت کام:

جن گھٹیا کاموں سے مروءت ساقط ہوتی ہے، اس کی دو قسمیں ہیں:

۴- پہلی قسم اعمال سے متعلق ہے: جیسے: سر بازار کھانا، عرف میں بدن کے جس حصہ کا ڈھانکنا مروج ہے اس کا کھولنا، ایسے شہر میں سر کا کھولنا جہاں اسے خلاف ادب اور باعث خفت سمجھا جاتا ہو، برسر راہ پیشاب کرنا، لوگوں کے سامنے پیر پھیلانا، مسخرہ پن، اپنی بیوی کو برے الفاظ سے پکارنا اور مخاطب ہونا، استطاعت کے باوجود ننگے پیر چلنا، اس طرح کے اعمال کرنے سے مروءت ساقط ہوجاتی ہے، لہذا ایسے شخص کی شہادت قبول نہیں ہوگی گو گناہ کبیرہ سے بچتا ہو اور صغیرہ گناہوں پر اصرار نہ ہو، کیونکہ مذکورہ اعمال از قبیل دنائت ہیں، جو شخص اس طرح کے کاموں کا عادی ہوگا اور اچھا سمجھے گا، وہ صاحب مروءت نہیں ہوگا، لہذا اس کی بات پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ مروءت جھوٹ بولنے سے روکتی اور منع کرتی ہے، اسی وجہ سے صاحب مروءت کذب بیانی سے محفوظ رہتا ہے گو دیندار نہ ہو، چونکہ مروءت کذب بیانی سے مانع بنتی ہے اس لئے عدالت کے تحقق کے لئے دینداری کی طرح مروءت بھی ملحوظ ہوگی، خلاف مروءت کاموں سے عدالت کے متاثر ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ برسر عام لوگوں کے سامنے کرے، اور اپنی عادت بنالے، اگر چھپ کر کیا، یا ایک بار کیا تو اس سے مروءت ساقط نہیں ہوتی، کیونکہ گناہ صغیرہ عدالت پر اثر انداز نہیں ہوتا ہے، بشرطیکہ بار بار نہ ہو تو یہ بدرجہ اولی ہوگا[۱]۔

اشخاص، زمانہ اور جگہوں کے اعتبار سے مروءت مختلف ہوتی ہے، ایک کام ایک شخص کی نظر میں برا ہوتا ہے، دوسرے کی نظر میں برا نہیں ہوتا، ایک ملک میں معیوب ہوتا ہے، دوسرے ملک میں معیوب نہیں ہوتا ہے، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک حالت میں معیوب ہے دوسری حالت میں معیوب نہیں، اگر بخل کی وجہ سے گھر کے لئے کھانا اور پانی ڈھوکر لائے تو وہ خلاف مروءت ہے، اور اگر سلف صالحین کی اقتدا میں لائے تو کوئی مضائقہ نہیں، کسی شہر میں کسی فقیہ نے قباء یا ٹوپی پہنی درانحالیکہ اس شہر میں فقہاء کا وہ لباس نہیں ہے تو خلاف مروءت ہوگا،

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۷، المغنی ۹/ ۱۶۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۸۲، ۳۸۳، فتح القدیر ۶/ ۴۸۵، ۴۸۶، مغني المحتاج ۴/ ۴۳۱، الخرشي ۷/ ۱۷۷، المغنی ۹/ ۱۶۸، ۱۶۹۔

(۱) المغنی ۹/ ۱۶۸، ۱۶۹، فتح القدیر ۶/ ۴۸۵، ۴۸۶، روضة القضاة للسمناني ۱/ ۲۳۹، الخرشي ۷/ ۱۷۷، القوانین الفقهیہ ص ۲۰۳، مغنی المحتاج ۴/ ۴۳۱۔

کھانے پینے اورلباس و پوشاک میں تقشّف مالدار کے لئے بخل ہے اورخلاف مروءت عمل ہے، ہاں اگر کوئی مالدار ایسا تواضع وانکساری میں کرے تو خلاف مروءت عمل نہیں ہوگا (۱)۔

۵-دوسری قسم: گھٹیا حرفتیں: بلا اختلاف فقہاء حرام پیشہ اختیار کرنا مروءت اورعدالت کو ساقط کردیتا ہے۔

البتہ ایسا پیشہ اختیار کرنا جو کہ شرعا مباح ہے لیکن عرف میں گھٹیا ہے اس سے مروءت ساقط ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک عرف میں گھٹیا پیشہ اپنانے سے مروءت ساقط ہوجائے گی اگرچہ وہ شرعاً مباح ہوں، اس طرح کی حرفتیں یہ ہیں: حجامت (پچھنا لگانا)، کوڑا کرکٹ کی صفائی، دباغت، کبوتر کی نگرانی، حارس، قصاب اور موچی جو اس کی شان سے فروتر ہو اور جو اس کے آباء واجداد کا پیشہ نہ رہا ہو اور نہ ہی اس پر اس کا اور اس کے اہل وعیال کا گذر اوقات موقوف ہو، کیونکہ مذکورہ بالا کام سے قلت مروءت ظاہر ہوتی ہے، لیکن اگر وہ پیشہ اس کی شان کے مطابق ہو، یا اس کے آباء واجداد کا پیشہ رہا ہو یا اسی پر اس کا اور اس کے اہل وعیال کا گذر اوقات موقوف ہو تو ایسے لوگوں کی مروءت ساقط نہیں ہوگی، یہی صحیح تر قول ہے، کیونکہ ایسی صورت میں وہ اس کے حق میں معیوب نہیں ہوگا اور اس لئے کہ شرعی نقطۂ نظر سے یہ پیشے مباح ہیں اور انسان کو ان کی ضرورت ہے (۲)۔

شافعیہ کا ایک قول اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مذکور بالا کام سے مروءت ساقط ہوجائے گی، کیونکہ جو شخص ان کاموں کا پیشہ اختیار کرتا ہے جبکہ دوسرے بہت سے ذرائع معاش کو چھوڑ دیتا ہے، تو یہ اس کی کم

(۱) مغني المحتاج ۴/ ۴۳۱، شرح المنہج ۵/ ۳۸۲، سابقہ مراجع۔
(۲) الخرشي ۷/ ۱۷۸، مغني المحتاج ۴/ ۴۳۲، الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۳۸۳۔

ہمتی اور قلت مروءت کی علامت ہے (۱)۔

حنفیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ گھٹیا حرفت والے کی شہادت مقبول ہوگی جب کہ ان پر صلاح کا غلبہ ہو۔

سمنانی کا بیان ہے کہ ان میں سے جو سیدھے راستہ پر ہو، اور بیع وشراء میں سچ کو معروف ہو، تو اس کے لئے اس طرح کا پیشہ اختیار کرنا مضر نہیں، کیونکہ ایسا نہ ہو تو ان کی شہادت سے جانوروں کی قیمت اور عیوب پر مطلع نہیں ہوا جاسکتا، ہر حرفت میں کچھ پوشیدہ حال اور صالح مستقیم لوگ ہوتے ہیں، اسی بناء پر لوگوں میں فرق ہوتا ہے (۲)۔

حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ مباح حرفت سے مروءت ساقط نہیں ہوتی، لہذا جو حرفت عرف میں گھٹیا ہے جیسے حجامت (پچھنا لگانا)، حائک (کپڑا بننے والا)، بھنگی، جھاڑو دینے والا، حارس ان لوگوں کی شہادت مقبول ہوگی (۳)۔

جہاں تک ان عادات واطوار اور تقالید کی بات ہے جو اہل دنیا نے اختیار کیا اور سلف نے ان کو معیوب نہیں سمجھا، اور نہ ان سے صحابہؓ کرام نے اجتناب کیا، جیسے اہل وعیال کے لئے ضروریات زندگی اور خوردونوش کی اشیاء لانا، اون زیب تن کرنا، گدھے کی سواری، پیٹھ پر پانی لاد کر لانا، گٹھر بازار لے جانا، ان چیزوں سے بچنا، ان میں سے کوئی چیز شرعی مروءت نہیں ہوگی، چنانچہ بعض صحابہ کرامؓ اپنے گھر والوں کے لئے پانی ڈھو کر لاتے تھے، اور گٹھر ڈھو کر بازار لے جاتے تھے، "**وقد رکب المصطفی ﷺ الحمار**" (۴) (رسول اللہ

(۱) مغني المحتاج ۴/ ۴۳۲، فتح القدیر ۶/ ۴۸۶، روضۃ القضاۃ ۱/ ۲۴۰۔
(۲) فتح القدیر ۶/ ۴۸۶، روضۃ القضاۃ ۱/ ۲۴۰۔
(۳) کشاف القناع ۶/ ۴۲۴۔
(۴) حدیث: "رکوب النبي ﷺ الحمار" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۵۸) اور مسلم (۱/ ۵۸) نے کی ہے اس میں ہے کہ اس کا نام عفیر تھا اور یہ حضرت معاذ بن جبلؓ کی حدیث ہے۔

ﷺ گدھے پر سوار ہوئے)، "واحتذى المخصوف" (۱) (اور سلے ہوئے جوتے پہنے)، باوجودیکہ آپ ﷺ اعلی مکارم اخلاق پر فائز تھے، لہذا ان چیزوں میں کوئی قباحت نہیں، اور نہ ہی یہ خلاف مروءت ہے (۲)۔

مرور

تعریف:

۱- مرور: گذرنا، جانا، کہا جاتا ہے: **مررت بزيد و عليه مرا و مرورا و ممرا**: میں زید کے پاس سے گذرا، **مر الدهر مرا و مرورا** زمانہ گزر گیا۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

وقوف:

۲- وقوف: کا لغوی معنی ٹھہرنا ہے، کہا جاتا ہے: **وقفت الدابة تقف وقفا و وقوفا**: جانور ٹھہر گیا، چپ چاپ کھڑا ہو گیا۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے (۲)۔

وقوف اور مرور کے درمیان تعلق ضد کا ہے، یعنی گذرنا ٹھہرنے کی ضد ہے۔

گذرنے سے متعلق احکام:

گذرنے سے متعلق احکام حسب ذیل ہیں:

---

(۱) حدیث: "كان يحتذي المخصوف" کی روایت احمد (۱۶۷/۶) نے ان الفاظ میں کی ہے: "كان رسول الله ﷺ يخصف نعله"، اور ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (الإحسان ۱۲/۴۹۱)۔

(۲) کشاف القناع ۶/۴۲۴، ۴۲۵۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنير، المفردات في غريب القرآن، مغني المحتاج ۱/۲۰۰۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنير، مراقي الفلاح ص ۴۰۰۔

نمازی کے آگے سے گذرنا:

۳- بلا اختلاف فقہاء نمازی کے سترہ سے آگے گذرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، مصلی کے سامنے سترہ کے اندر سے گذرنا ممنوع ہے، اس طرح نمازی کے آگے سترہ کے اندر سے گذرنے والا گنہگار ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الإثم لكان أن يقف أربعين خيراً له من أن يمر بين يديه**"(۱) (نمازی کے آگے سے گزرنے والا شخص گر جان لیتا کہ اس پر کتنا گناہ ہوگا تو وہ چالیس سال تک ٹھہر جاتا، جو کہ گزرنے کے مقابلہ میں اس کے حق میں بہتر ہوتا)۔

صرف نمازی یا صرف گذرنے والا، یا دونوں کے گنہگار ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (سترۃ المصلی فقرہ/ ۱۲)۔

ممنوع گذرنے کی جگہ:

۴- حنفیہ کا اصح قول یہ ہے کہ جس جگہ گذرنا مکروہ ہے، وہ نمازی کی نماز کی جگہ ہے جو اس کے قدم سے اس کے سجدہ کی جگہ تک ہے، یہ حکم اس وقت ہے جب کہ صحراء میں نماز پڑھ رہا ہے، اگر مسجد میں ہے، اور نمازی اور گزرنے والے کے درمیان کوئی شئ حائل ہے، جیسے: انسان یا ستون تو انسان اور ستون کے آگے سے گذرنا مکروہ نہیں ہے، اگر کوئی شئ حائل نہیں ہے اور درانحالیکہ مسجد چھوٹی ہے، تو نمازی کے آگے سے جس جگہ سے گذرے گا مکروہ ہے، البتہ فقہاء نے بڑی مسجد کو صحراء کے مثل قرار دیا ہے (۲)۔

مالکیہ کا بیان ہے: اگر مصلی کے آگے سترہ ہے تو مصلی اور سترہ کے درمیان سے گزرنا حرام ہے، البتہ سترہ کے آگے سے گزرنا حرام نہیں ہے، اگر مصلی بغیر سترہ کے نماز پڑھ رہا ہو تو اس کے رکوع اور سجود کی حد تک گزرنا حرام ہے، یہ طریقہ دین کی سہولت کے زیادہ موافق ہے، بعض مالکیہ کہتے ہیں: مصلی کے آگے سے پتھر پھینکنے یا تیر یا نیزہ کے پھینکنے کی مقدار کے اندر گزرنا حرام ہے (۱)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ جب مصلی اور اس کے سترہ کے درمیان تین ذراع یا اس سے کم مقدار ہو تو اس کے اندر مصلی کے آگے سے گذرنا حرام ہے (۲)۔

حنابلہ کہتے ہیں: مصلی اور سترہ کے درمیان سے گذرنا حرام ہے، گرچہ سترہ مصلی سے دور ہو، اور اگر سترہ نہ ہو تو مصلی کے قدم سے آگے تین ذراع کے اندر گذرنا حرام ہے (۳)۔

مسجد حرام میں نمازی کے آگے سے گذرنا:

۵- فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ مسجد حرام میں مقام ابراہیم کے پیچھے نماز پڑھنے والے کے آگے سے گزرنا اور مطاف کے کنارے میں نماز پڑھنے والے کے آگے سے گزرنا ممنوع نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ بنوسہم کے دروازہ سے متصل نماز پڑھتے تھے اور لوگ آپ ﷺ کے آگے سے گذرتے تھے اور ان کے درمیان سترہ نہیں ہوتا تھا (۴)۔ یہ گذرنا طواف کرنے والوں پر محمول ہے، کیونکہ طواف

---

(۱) حدیث: "**لو يعلم المار بين يدي المصلي......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۸۴) اور مسلم (۱/ ۳۶۳) نے حضرت ابوجہیمؓ سے کی ہے، "**من الإثم**" کا لفظ بخاری کی ایک روایت میں آیا ہے جیسا کہ ابن حجر نے اس کی شرح (۱/ ۵۸۵) میں کہا ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۰۴، رد المحتار ۱/ ۴۲۶۔

(۱) الخرشي مع حاشية العدوي ۱/ ۲۷۹، الدسوقي ۱/ ۲۴۶۔

(۲) مغني المحتاج ۱/ ۲۰۰۔

(۳) مطالب أولی النہی ۱/ ۴۸۹۔

(۴) حدیث: "**أن النبي ﷺ كان يصلي مما يلي باب بني سهم......**" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۱۸) نے حضرت مطلب بن وداعہؓ سے کی ہے، اس کی اسناد میں جہالت ہے۔

نماز ہے،تو ایسا ہی ہوگیا جیسے کہ آپ ﷺ کے سامنے مصلیوں کی صفیں ہوں۔

مالکیہ کہتے ہیں: مسجد حرام میں گذرنے کی رخصت ہے، گو گذرنے والے کے لئے گنجائش ہو، طواف کرنے والے کے لئے مصلی کے سامنے سے گذرے بغیر طواف ممکن ہوتو مصلی کے سامنے سے گذرنا مکروہ ہے جب کہ سترہ کے سامنے نماز پڑھ رہا ہو، اگر اس کے آگے سترہ نہ ہوتو آگے سے گذرنا مطلق جائز ہے۔

اس مسئلہ میں حنابلہ کے یہاں توسع ہے کہ پورے مکہ مکرمہ میں مصلی کے سامنے سے گذرنے والے کو روکا نہیں جائے گا، امام احمد فرماتے ہیں: کیونکہ مکہ مکرمہ دوسری جگہوں کی طرح نہیں ہے، اس لئے کہ وہاں لوگوں کی کثرت اور ازدحام ہوتا ہے، ان کو نمازی کے آگے سے گذرنے سے روکنا ان کو حرج وتنگی میں ڈالنا ہے، مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ مکہ میں نماز پڑھتے تھے اور لوگ آپ ﷺ کے آگے سے گذرتے تھے، اور ان کے درمیان کوئی سترہ نہیں ہوتا، موفق نے پورے حرم کو مکہ کے حکم میں شامل کیا ہے۔

رحیبانی کہتے ہیں: بہتر ہے کہ موفق کی بات حج کے موسم سے متعلق ہو، کیونکہ اس زمانے میں لوگوں کی کثرت ہوتی ہے، اور لوگ مجبور ہوتے ہیں، ایام حج کے علاوہ دنوں میں مصلی کے آگے گزرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اور امام احمد کا کلام مطاف یا اس سے قریب نماز پڑھنے والوں پر محمول کرنا ممکن ہے[1]۔

گزرنے والے کو دفع کرنے کے نقصان کا ضمان:

٦ - شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر مصلی اپنے سامنے گزرنے والے کو جائز طور پر دفع کرے اور اس کی وجہ سے اس کی موت ہوجائے جبکہ اس نے دفع کرنے میں اس تدریج وترتیب کو ملحوظ رکھا ہو جو منصوص ہے تو مصلی ضامن نہیں ہوگا، اس کا خون رائیگاں ہوگا، کیونکہ حدیث میں صراحت ہے: "**إذا صلى أحدكم إلى شيء يستره من الناس فأراد أحد أن يجتاز بين يديه فليدفعه، فإن أبى فليقاتله فإنما هو شيطان**"[1] (جب تم میں سے کوئی کسی شئ کے سامنے نماز پڑھے، جو کہ اس کو لوگوں سے چھپادے، اور کوئی اس کے آگے گذرنا چاہے، تو چاہئے کہ مصلی اسے روکے، اگر وہ انکار کرے تو اس سے قتال کرے، کیونکہ وہ شیطان ہے)، یعنی اس میں شیطنت ہے یا وہ انسانوں کا شیطان ہے[2]۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ گذرنے والے سے لڑنے کی اجازت نہیں ہے، پس اگر لڑائی ہوئی اور گذرنے والا فوت ہوگیا تو یہ قتل جنایت متصور ہوگا، اور مصلی پر دیت یا قصاص لازم ہوگا[3]۔

مالکیہ کہتے ہیں: گذرنے والے کو مصلی ایسا ہلکا دھکا دے گا کہ وہ اس کو مشغول نہ کرے، اگر زیادہ دھکا دیا تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اگر جائز حد میں دھکا دیا اور اس میں گذرنے والا کا دینار گر گیا، یا اس کا کپڑا پھٹ گیا، تو مصلی ضامن ہوگا، اور اگر مصلی کے دھکا دینے کی وجہ سے گذرنے والا مر گیا، تو مصلی کے عاقلہ پر دیت لازم ہوگی، کیونکہ جب دھکا دینا مشروع تھا تو فی الجملہ ہلاکت خطاء کے مثل ہوئی[4]۔

(١) ردالمحتار ١/ ٤٢٧، ٢/ ١٧٢، الخرشي ١/ ٢٧٩، ٢٨٠، مع حاشية العدوي ونہایۃ المحتاج ٢/ ٥٢، ٥٣، مطالب أولي النہی ١/ ٤٨٢۔

(١) حدیث: "إذا صلى أحدكم إلى شيء يستره......" کی روایت بخاری (فتح الباری ١/ ٥٨٢) اور مسلم (١/ ٣٦٣) نے حضرت ابی سعید الخدریؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(٢) مغنی المحتاج ١/ ٢٠٠، مطالب أولی النہی ١/ ٤٨٣۔

(٣) ردالمحتار ١/ ٤٢٩۔

(٤) حاشیۃ العدوي علی الخرشي ١/ ٢٨٠۔

نماز کے ٹوٹنے اور اس کے اندر کمی آنے میں نمازی کے سامنے سے گذرنے کا اثر:

۷- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ اس طرف گئے ہیں کہ مصلی اور اس کے سترہ کے درمیان گذرنا قاطع صلاۃ نہیں، اور نہ یہ چیز نماز کو باطل کرتی ہے، گرچہ گذرنا اس انداز میں ہو کہ گذرنے والے پر موجب گناہ ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا يقطع الصلاة شيء، و ادرؤوا ما استطعتم**"[1] (نماز کے لئے کوئی چیز قاطع نہیں ہوتی ہے، حتی الوسع دفع کرو)، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "**كان رسول الله ﷺ يصلي من الليل و أنا معترضة بينه و بين القبلة كاعتراض الجنازة**"[2] (رسول اللہ ﷺ رات میں نماز پڑھتے تھے اور میں ان کے اور قبلہ کے درمیان بچھی رہتی تھیں جس طرح جنازہ بچھا ہوتا ہے)، ایک روایت میں ہے: "**أن زينب بنت أم سلمة حين مرت بين يدي رسول الله ﷺ فلم يقطع الصلاة**"[3] (حضرت زینب بنت ام سلمہؓ جس وقت رسول اللہ ﷺ کے سامنے سے گذریں تو حضور ﷺ نے نماز نہیں توڑی)۔

(۱) حدیث: "**لا يقطع الصلاة شي ء و ادرئوا ما استطعتم......**" کی روایت ابوداؤد (۱؍۴۶۰) نے حضرت ابی سعید الخدریؓ سے کی ہے اور امام زیلعی مجالد بن سعید راوی کے بارے میں کہتے ہیں: اس میں کلام ہے، جیسا کہ (نصب الرایہ ۲؍۷۶) میں ہے۔

(۲) حدیث عائشہ: **كان رسول الله ﷺ يصلي من الليل......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱؍۵۹۰) اور مسلم (۱؍۳۶۶) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) حدیث: "**أن زينب بنت ام سلمه حين مرت بين يدى رسول الله ﷺ ....**" کی روایت ابن ماجہ (۱؍۳۰۵) نے اسی معنی میں حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱؍۱۸۷) میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

اسی طرح حنابلہ نے کہا، البتہ انہوں نے انتہائی کالے کتے کا استثناء کیا ہے، وہ کہتے ہیں: اس سے نماز فاسد ہوجائے گی۔

مزید حنابلہ نے کہا: نمازی کے آگے سے گذرنا قاطع صلاۃ نہیں ہے، البتہ نماز میں نقص ضرور آتا ہے، قاضی کہتے ہیں: مناسب یہ ہے کہ اسے محمول کیا جائے اس بات پر کہ دفع کرنا ممکن تھا لیکن نہیں کیا[1]۔

مقتدیوں کے آگے سے گذرنا:

۸- مقتدیوں کے سامنے سے گذرنے کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، یہ اختلاف دراصل امام کے سترہ اور امام کے بارے میں اختلاف پر مبنی ہے، کیا امام کا سترہ تمام مقتدیوں کا سترہ ہوگا یا نہیں ہوگا؟۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (سترۃ المصلی فقرہ؍۱۱)۔

غصب کردہ جگہ میں مصلی کے سامنے سے گذرنا:

۹- شافعیہ نے تصریح کی ہے کہ اگر کوئی شخص مغصوب جگہ میں آگے سترہ نصب کرکے نماز پڑھے، تو سترہ اور مصلی کے درمیان سے گذرنا حرام نہیں ہے، اور نہ ہی مکروہ ہے، خواہ گذرنے والا اس کے علاوہ راستہ پاتا ہو یا نہ پاتا ہو[2]۔

اگر کوئی آدمی مغصوب سترہ کے سامنے نماز پڑھ رہا ہے، سترہ کے پیچھے سے کالا کتا گذرا، تو اس کے حکم کے بارے میں حنابلہ کے دو اقوال ہیں:

اول: اس کی نماز باطل ہوجائے گی، کیونکہ مغصوب سترہ کا نصب کرنا اور اس کی طرف رخ کرکے نماز پڑھنا ممنوع ہے، لہذا اس

(۱) رد المحتار ۱؍۴۲۶، الفتاوی الہندیہ ۱؍۱۰۴، حطاب ۱؍۵۳۲، ۵۳۴، مغنی المحتاج ۱؍۲۰۱، المغنی ۲؍۲۴۷، ۲۴۹۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲؍۵۲، ۵۳۔

طرح کے سترہ کا ہونا نہ ہونے کے درجہ میں ہے۔

دوسرا قول: نماز باطل نہیں ہوگی، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے: "يقي من ذلك مثل مؤخرة الرحل"[1] (اس چیز سے کجاوے کی پچھلی لکڑی جیسی چیز بچاتی ہے) اور یہ پایا گیا[2]۔

دوسرے کی ملکیت میں گذرنا:

۱۰- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی نے بنجر زمین کو زرخیز بنایا اور اس کو چہار سو چار آدمیوں سے یکے بعد دیگرے احاطہ بندی کیا، تو پہلے شخص کا چوتھی زمین سے گذرنا متعین ہوگیا، اور اگر کسی ایک نے پوری زمین کو زرخیز بنایا تو جس جانب سے چاہے وہ اپنی زمین کی طرف گذر سکتا ہے[3]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ دوسرے کی ملکیت میں اس طرح گذرنا جائز ہے جس کا رواج ہو اور اس سے ضرر نہ پہنچتا ہو خواہ مالک زمین منع کرے[4]۔

عام وخاص راستہ سے گذرنا:

۱۱- عام راستہ وہ ہے جو کہ کسی جانب سے بھی بند نہ ہو، یہ عوامی مصالح میں سے ہے، تمام لوگوں کو اس سے انتفاع کا برابر کا حق ہے بشرطیکہ دوسرے کو ضرر نہ پہنچے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس عام راستہ کی اصل منفعت گذرنا ہے، کیونکہ یہ اسی کے لئے بنایا گیا ہے، لہذا تمام لوگوں کے لئے عام راستہ سے گذرنا مباح ہوگا، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (طریق فقرہ/۹)۔

وہ راستہ جو کسی جانب سے بند ہو وہ اس کے اہل کی ملکیت ہے اور اس میں دوسرے کے لئے بلا اجازت تصرف درست نہیں ہے، گو اس تصرف سے مالک کو ضرر نہ پہنچے، کیونکہ وہ ان کی ملکیت ہے، لہذا وہ گھروں کے مشابہ ہوگیا۔

مالک سے مراد وہ لوگ ہیں جو اس راستہ سے ہوکر اپنی اپنی ملکیت گھر، یا کنواں یا تنور، یا دکان تک پہنچتے ہوں، اس میں وہ لوگ داخل نہیں ہیں جن کی دیوار اس راستہ سے ملتی ہو، لیکن اس راستہ میں دروازہ نہ کھلتا ہو، اس لئے اوپر مذکورہ لوگ ہی اس سے منتفع ہونے کے مستحق ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (طریق فقرہ/۲۱)۔

مسجد میں محدث کا گذرنا:

۱۲- حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ حائضہ، نفساء اور جنبی کے لئے مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں ہے گو ایک دروازہ سے داخل ہوکر دوسرے دروازہ سے نکلنا ہو ہاں اگر اس کے علاوہ کوئی چارہ کار نہ ہو تو تیمّم کرکے داخل ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ جنبی کے لئے مسجد سے گذرنا ممنوع نہیں ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (دخول فقرہ/۶، ۸)۔

عاشر پر گذرنا:

۱۳- امام سفر کے راستوں میں گذرگاہوں پر ایسے وصولی کرنے والوں کو متعین کرے گا جو ان لوگوں سے وصولی کریں، جو ان کے پاس سے اموال تجارت لے کر گذریں، مسلمان ہوں یا اہل ذمہ یا

---

(۱) حدیث: "يقي من ذلك مثل مؤخرة الرحل" کی روایت مسلم (۱/۳۶۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۵۴۔
(۳) ردالمحتار ۵/ ۲۷۸۔
(۴) القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۳۱۱۔

اہل حرب جو اپنا مال لے کر دار الاسلام میں آئیں، یہ لوگ مسلمان تاجروں سے ان پر واجب زکاۃ، ذمیوں سے نصف عشر اور اہل حرب سے عشر وصول کریں گے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (زکاۃ فقرہ/ ۱۵۵، عشر فقرہ ۱۳، اور اس کے بعد کے فقرات)۔

وطن کے پاس سے گذرنے کا اثر قصر صلاۃ میں

۱۴- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مسافر کا اپنے وطن سے گذرنا اس کو داخل ہونے کی وجہ سے مقیم بنا دیتا ہے اور سفر کے حکم کو ختم کر دیتا ہے (۱)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مسافر کا اپنے وطن سے گذرنا سفر کے حکم کو ختم نہیں کرتا، مثلاً: ایک شخص بغداد میں مقیم ہے، اس نے کوفہ جانے کا ارادہ کیا، تو نہروان میں کوئی ضرورت پیش آئی، اور وہ واپس ہو گیا، تو وہ کوفہ جانے میں بغداد سے گذرا، جب وہ بغداد سے گذر رہا ہے، اور وہاں اقامت کا ارادہ نہ ہو، تو دو ہی رکعت پڑھے گا (۲)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ہوا کے دباؤ کی وجہ سے کشتی اس کے وطن سے ہو کر گذری، تو سفر کا حکم ختم نہیں ہوگا، ہاں اگر وطن میں داخل ہو گیا، یا داخل ہونے کی نیت کی تو مقیم ہو جائے گا (۳)۔

مسافر اگر اپنے سفر کے دوران ایسے دیہات یا شہر سے گذرا جہاں کہ اس کے اہل اور رشتہ دار رہتے ہیں تو حنفیہ، مالکیہ اور ایک قول امام احمد اور غیر اظہر قول شافعیہ کا ہے کہ وہ بلا نیت اقامت کے مقیم ہو جائے گا اور پوری نماز پڑھے گا، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "من تأهل في بلد فليصل صلاة المقيم" (۱) (جس نے کسی شہر میں شادی کی تو وہ مقیم والی نماز پڑھے)۔

حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: جب تم ایسی جگہ آؤ جہاں تمہارے اہل یا مال ہو، تو مقیم کی نماز پڑھو، اور چونکہ وہ ایسے شہر میں مقیم ہو رہا ہے جہاں کہ اس کے اہل ہیں، تو اس شہر کے مشابہ ہو گیا جہاں سے اس نے سفر شروع کیا، امام زہری کہتے ہیں: جب اپنے کھیت کے پاس سے گذرے تو پوری نماز پڑھے گا۔

شافعیہ کا اظہر قول یہ ہے کہ مسافر کا ایسے گاؤں یا شہر سے گذرنا جہاں اس کے اہل و عیال اور رشتہ دار ہیں سفر کے لئے قاطع نہیں ہے (۲)۔

پانی پر سے گذرنا اور اس سے وضو نہ کرنا:

۱۵- حنابلہ کہتے ہیں: اگر مسافر نماز کا وقت داخل ہونے سے پہلے پانی کے پاس سے گذرا، یا اس کے ساتھ پانی تھا، لیکن نماز کے وقت سے پہلے بہا دیا، پھر جب نماز کا وقت آیا تو پانی معدوم ہے، ایسی صورت میں مسافر پر کوئی گناہ نہیں ہوگا، کیونکہ اس کی طرف سے کوتاہی نہیں ہوئی، اس لئے کہ وہ نماز کا وقت آنے سے پہلے طہارت کا مکلّف نہیں ہے، لہٰذا تیمّم کر کے نماز ادا کرے گا اور اس پر اعادہ لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ جتنے کا مکلّف تھا اتنا اس نے کیا اور اگر نماز

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۰۳، الخرشي ۲/ ۶۱، مواہب الجليل ۲/ ۱۴۸، روضة الطالبین ۱/ ۳۸۳۔
(۲) المغنی ۲/ ۲۹۱۔
(۳) الخرشی ۲/ ۶۱۔

(۱) حدیث: "من تأهل في بلد فليصل صلاة المقيم" کی روایت احمد (۱/ ۶۲) نے حضرت عثمان بن عفانؓ سے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/ ۱۵۶) میں اس کو ذکر کیا ہے اور کہا ہے اس میں عکرمہ بن ابراہیم ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔
(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۰۳، ۱۰۴، الخرشي ۲/ ۶۱، مواہب الجليل ۲/ ۱۴۸، روضة الطالبین ۱/ ۳۸۳، المغنی ۲/ ۲۹۰۔

کے وقت کے اندر پانی پر سے گذرا، وضو کرنا ممکن تھا پھر بھی وضو نہیں کیا جب کہ جانتا تھا کہ آگے پانی نہیں ملے گا، تو یہ عمل حرام قرار پائے گا، اس لئے کہ اس نے جو چیز اس پر واجب ہے اس کو بلا ضرورت چھوڑ کر کوتاہی کا ارتکاب کیا، اگر وضو کرنا ممکن نہ تھا یا وضو کیا لیکن پانی سے گذرنے اور اس سے دور ہونے کے بعد وضو ٹوٹ گیا، یا اسے معلوم نہیں تھا کہ دوبارہ پانی نہیں ملے گا، تو اس کی طرف سے کوتاہی صادر نہ ہونے کی وجہ سے گنہگار نہیں ہوگا۔

اگر اس کے ساتھ پانی تھا، لیکن وقت کے اندر بہا دیا، تو اس نے حرام کام کیا، اس لئے کہ یہ عمل پانی سے حصول طہارت کے وجوب کے فوت ہونے کا سبب بنا، اسی طرح اگر وقت کے اندر پانی بیچ دیا یا ایسے شخص کو ہبہ کر دیا جسے پینے کی ضرورت نہ تھی، تو اس پر ایسا کرنا حرام ہوگا[(١)]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ تیمّم کرنے والا جب وضو کے لئے کافی پانی سے گذرا اور وہ بیدار تھا تو اس کا تیمّم باطل ہو جائے گا، اور اگر اونگھ رہا تھا یا اچھی طرح سو رہا تھا تو صاحبین کے نزدیک اس کا تیمّم باطل نہیں ہوگا، یہی صحیح قول امام صاحب سے منقول ہے، اور اسی پر فتوی ہے، اس لئے کہ پانی کے استعمال پر قادر نہیں تھا، امام صاحب سے دوسری روایت منقول ہے کہ اس کا تیمّم باطل ہو جائے گا[(٢)]۔

گذرنے کا حق:

١٦ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ زمین کے تابع کر کے گزرنے کے حق کی بیع درست ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، ایک راویت کے مطابق صرف حق مرور کی بیع بھی جائز ہے، علامہ ابن عابدین شامی نے مضمرات کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ یہ صحیح قول ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ ایک دوسری روایت منقول ہے کہ حق مرور کی بیع درست نہیں ہے، فقیہ ابو اللیث نے اس روایت کی تصحیح کی ہے[(١)]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ گذرنے کے راستہ کے بغیر کسی رہائش گاہ کی بیع درست نہیں، اس وجہ سے کہ اس کا کوئی راستہ ہی نہیں ہے، اسی طرح کسی رہائش گاہ کے لئے راستہ موجود ہے، لیکن بیع میں اس کی نفی کر دے تو رہائش گاہ کی بیع صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس سے انتفاع متعذر ہو جائے گا، خواہ مشتری از خود سڑک یا اپنی ملکیت سے اپنے لئے راستہ بنانے پر قادر ہو یا قادر نہ ہو، جیسا کہ اکثر کا کہنا ہے، امام بغوی نے عدم قدرت کی شرط لگائی ہے۔

کوئی جائداد فروخت ہوئی، اور اس تک آمد و رفت کا راستہ کسی ایک جانب سے مختص کیا گیا تو سمت کی تعیین ضروری ہوگی، اگر ہر چہار طرف سے اس کی ملکیت ہے، اور خریدار کے لئے کسی ایک جانب سے گزرنے کی شرط لگائی، لیکن اس جانب کو متعین نہیں کیا تو بیع باطل ہو جائے گی، کیونکہ سمتوں کے اختلاف سے غرض مختلف ہو جاتی ہے، اگر مشتری نے کسی خاص سمت سے گذرنے کی شرط نہیں لگائی، بلکہ ہر جانب سے گذرنے کی شرط لگائی یا اس نے کہا: میں یہ مکان خریدتا ہوں اس کے تمام حقوق کے ساتھ، یا اس نے مطلق بیع کی، تو بیع صحیح ہوگی اور اس کو ہر طرف سے جانے کا حق ہوگا، یہ حکم اس وقت ہے جب کہ مکان سڑک یا اس کی ملکیت سے ملا ہوا نہ ہو، ورنہ وہ سڑک یا صرف اپنی ملکیت سے آمد و رفت کرے گا[(٢)]۔

---

(١) کشاف القناع ١/ ١٦٩۔
(٢) رد المحتار ١/ ١٧١۔

(١) رد المحتار ٤/ ١١٨۔
(٢) نہایۃ المحتاج ٣/ ٣٨٥، ٣٨٦۔

مروہ

دیکھئے: سعی۔

مریٔ

دیکھئے: بلعوم۔

مریض

دیکھئے: مرض۔

مزابنہ

دیکھئے: بیع المزابنہ۔

مزاح

تعریف:

۱- مزاح میم کے پیش کے ساتھ لغت میں مزح یمزح سے اسم ہے یعنی: مذاق کرنا دل لگی کرنا، المزاح میم کے کسرہ کے ساتھ مازحہ کا مصدر ہے یعنی دوافراد کا باہم ہنسی مذاق کرنا (۱)۔

اصطلاحی معنی: مزاح میم کے ضمہ کے ساتھ: دوسروں سے نرمی اور کشادہ چشمی کے ساتھ ملنا بغیر اذیت پہنچائے (۲)۔

شرعی حکم:

۲- مذاق کرنے میں شرعا کوئی قباحت نہیں ہے، جب کہ مذاق کرنے والا حق کی رعایت رکھے، اور مذاق میں سچ گوئی کی کوشش کرے، فحش اور گندی باتوں سے اجتناب کرے، حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إني لأمزح ولا أقول إلا حقا" (۳) (میں مزاح تو کرتا ہوں، لیکن صرف حق بولتا ہوں)۔

برکوی اور خادمی کا بیان ہے: قول یا عمل کے ذریعہ مزاح کے جواز کی شرط یہ ہے کہ اس میں جھوٹ کی آمیزش نہ ہو اور نہ کسی مسلمان بھائی کو ڈرانا ہو، ورنہ مذاق حرام ہوگا (۱)۔

خلال نے امام احمد اور سلف کی ایک جماعت سے بعض اوقات مذاق کرنا نقل کیا ہے، ابن عبد البر نے حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: اچھی باتوں کے ذریعہ مذاق کرنا مباح ہے، نبی کریم ﷺ سے مذاق کرنا ثابت ہے، انہوں نے حق کے علاوہ کچھ نہیں فرمایا۔

مزاح کی مشروعیت کے بارے میں آثار بکثرت منقول ہیں۔

علماء کی ایک جماعت نے مذاق کرنے کو ناپسند کیا ہے، کیونکہ اس کا انجام برا ہوتا ہے، اس میں لوگوں کی آبرو ریزی، کینہ پروری اور اخوت اسلامی خراب ہونے تک نوبت پہنچتی ہے، نیز انہوں نے فرمایا: ہر چیز کی ابتداء ہوتی ہے، عداوت ودشمنی کی ابتدا مذاق ہے، کہا جاتا تھا: "لو كان المزاح فحلا ما لقّح إلا الشرّ" (اگر مذاق نر ہوتا تو شر ہی کو پیدا کرتا)، سعید بن عاص کا بیان ہے: شریف سے مذاق نہ کرو، ورنہ وہ کینہ رکھیں گے، اور کمینہ سے مذاق نہ کرو ورنہ وہ تم پر جری ہوجائیں گے (۲)۔

امام غزالی کہتے ہیں: مذاق میں حد سے تجاوز کرنا یا اس پر مداومت ممنوع ہے، جہاں تک مداومت کی بات ہے، تو وہ اس لئے کہ اس میں کھیل اور ہنسی میں مشغول ہونا ہے، اور فی نفسہ کھیل مباح ہے، لیکن اس پر مواظبت مذموم ہے اور جہاں تک مذاق میں افراط (حد سے تجاوز کرنا) کی بات ہے تو اس سے کثرت ضحک لازم آئے گا، اور زیادہ ہنسنا دل کو مردہ کردیتا ہے، اور بعض حالات میں کینہ پیدا کرتا ہے اور ہیبت ووقار کو ختم کردیتا ہے، اگر ان امور سے

---

(۱) لسان العرب۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی، مادہ: "مزح"۔

(۳) حدیث: "إني لأمزح ولا أقول......" کی روایت الطبرانی نے "المعجم الکبیر" (۳۹۱/۱۲) میں کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸۹/۸) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

---

(۱) بریقۃ محمودیہ فی شرح طریقۃ محمدیہ ۱۷/۴۔

(۲) الآداب الشرعیہ ۱۳۵/۲۔

مذاق خالی ہوتو مذموم نہیں (۱)۔

قاضی کا مذاق:

۳- حنفیہ کہتے ہیں جیسا کہ روضۃ القضاۃ میں ہے: قاضی کے لئے مناسب یہ ہے کہ جب فیصلہ کے لئے بیٹھنے کا ارادہ ہوتو معتدل حالت میں نکلے، بھوکا نہ ہو، پیاسا نہ ہو، اور نہ زیادہ کھائے ہوئے کہ سانس لینے میں نہ بنے، سست نہ ہو، غصہ کی حالت میں فیصلہ نہ کرے، کسی فریق کے ساتھ مذاق نہ کرے، نہ اس کے ساتھ سرگوشی کرے اور نہ اس کے سامنے مسکرائے۔

شافعیہ کہتے ہیں: قاضی پر واجب ہوگا کہ دونوں فریق کے ساتھ برابری کا معاملہ کرے، اکرام وغیرہ کے ذریعہ کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہ دے اور نہ ہی اس سے مذاق کرے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ قاضی کے لئے مسنون یہ ہے کہ کسی فریق سے ہنسی مذاق نہ کرے، اس لئے کہ اس سے فریقین کے دل سے قاضی کی ہیبت دور ہوجائے گی (۲)۔

مذاق کرنے والے کے تصرفات:

۴- مذاق کرنے والے کے قولی تصرفات نافذ ہوں گے، لہذا اس کی طلاق اور دیگر قولی تصرفات ظاہر اور باطن میں نافذ ہوں گے (۳)، اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: الطلاق والنكاح والرجعة" (تین چیزیں ایسی ہیں جن کی سنجیدگی، سنجیدگی اور مذاق بھی سنجیدگی ہے، اور وہ طلاق، نکاح اور رجعت ہیں) اور ایک روایت میں: "عتق" ہے (۱)۔

حدیث بالا میں تین چیزوں کو تخصیص کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، کیونکہ شرم گاہ کا معاملہ مؤکد ہے، اور شارع نے عتق پر زور دیا ہے، ورنہ تو تمام تصرفات ایسے ہی ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں: اصح قول کے مطابق ہزل کی حالت کے تمام تصرفات درست اور منعقد ہوتے ہیں (۲)۔

اقرار کے بعد مذاق کا دعوی:

۵- امام شافعی نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی آدمی کے لئے حق کا اقرار کیا، پھر اس نے کہا: میں نے مذاق کیا، تو اگر مقرلہ مقر کی بات کی تصدیق کرے، تو اس کے لئے مال لینا حلال نہ ہوگا، اور اگر اس کے مذاق کی تکذیب کرے، اور اس کے زعم میں وہ اپنے اقرار میں صادق تھا، تو اس کے لئے مال لینے کی گنجائش ہے، اور اگر اسے شک ہوتو ہمارے خیال میں توقف بہتر ہوگا (۳)۔

بیع میں مذاق کا دعوی کرنا:

۶- مالکیہ کہتے ہیں: اگر بائع نے کہا: میں اپنا سامان تم سے اتنے میں

---

(۱) إحیاء علوم الدین للغزالی ۳/ ۱۲۴۔

(۲) روضۃ القضاۃ للسمناني ۱/ ۹۶، ۹۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۸، کشاف القناع ۶/ ۳۱۰۔

(۳) تحفۃ المحتاج ۸/ ۲۹، روضۃ الطالب ۳/ ۲۸۱، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۸، مواہب الجلیل ۴/ ۴۴، ردالمحتار ۴/ ۲۰۷، ۲/ ۴۲۳۔

(۱) حدیث: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۴۴) اور ترمذی (۳/ ۴۹۰) نے کی ہے اور ترمذی نے کہا: "حدیث صحیح" ہے۔ اور دوسری روایت کی تخریج ابن عدی نے کامل (۶/ ۲۰۳۳) میں کی ہے، اور اسے ضعیف قرار دیا ہے، حافظ ابن حجر التلخیص الحبیر (۳/ ۲۰۹) میں فرماتے ہیں: "عتاق" کے بدلہ "الرجعة" مروی ہے، اور یہی مشہور ہے۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۸/ ۲۹، روض الطالب ۳/ ۲۸۱، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۸، مواہب الجلیل ۴/ ۴۴۔

(۳) الأم للشافعی ۷/ ۴۱۔

بیچتا ہوں یا یوں کہا: میں تمہیں اتنے میں دیتا ہوں، مشتری نے رضامندی کا اظہار کیا، اس کے بعد بائع نے کہا: میرا ارادہ بیچنے کا نہیں تھا، بلکہ ثمن کا اندازہ کرر ہا تھا یا اس نے کہا: میں مذاق کرر ہا تھا، یا اسی طرح کچھ اور کہا، تو بائع سے قسم لی جائے گی کہ اس نے بیع کے ایجاب کا ارادہ نہیں کیا تھا، بلکہ ثمن معلوم کرر ہا تھا یا مذاق کیا تھا، اگر قسم کھالے تو بیع لازم نہیں ہوگی، اور اگر قسم کھانے سے انکار کرے تو بیع لازم ہوجائے گی، اور اگر اس نے صیغہ ماضی کا یوں استعمال کیا: میں نے یہ سامان اتنے میں بیچا، یا میں نے یہ سامان اتنے میں دیا، یا اس نے کہا: میں نے یہ سامان اتنے میں لیا، اور مشتری اس پر راضی ہوگیا، پھر بائع نے انکار کیا، اور اس نے کہا میں نے بیع کا ارادہ نہیں کیا بلکہ مذاق کیا تھا، تو بائع کا قول معتبر نہیں ہوگا، اور بیع لازم ہوجائے گی [۱]۔

(۱) الحطاب ۴/۲۳۱-۲۳۶۔

مزاحمت

تعریف:

۱- مزاحمۃ مفاعلت کے وزن پر ہے، لغت میں اس کا مفہوم ہے کسی جگہ وغیرہ کے لئے ایک دوسرے کو ڈھکیلنا، کہا جاتا ہے: **زحمته زحما**: میں نے فلاں کو دھکا دیا اور اس پر مجلس کو تنگ کردیا، **زحم القوم بعضهم بعضا**: باہم ایک دوسرے کو ڈھکیلنا، اسی سے بطور استعارہ بولا جاتا ہے: **تزاحم الغرماء علی مال المدين المفلس**: مفلس (جس کو قاضی نے دیوالیہ قرار دیدیا ہو) مقروض کے مال پر قرضخواہ ایک دوسرے پر ٹوٹ پڑے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے [۱]۔

مزاحمت سے متعلق احکام:

مزاحمت کے احکام جگہ اور موقع کے لحاظ سے مختلف ہیں، اور حسب ذیل ہیں:

رکوع میں مزاحمت:

۲- مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی مقتدی اپنے امام کے ساتھ رکوع کرنے میں مزاحمت میں پڑ جائے حتی کہ مقتدی کے ادنی رکوع سے پہلے امام اپنا سر رکوع سے اٹھا کر اچھی طرح اطمینان سے کھڑا

(۱) المصباح المنیر، جواہر الإکلیل ۱/۶۹۔

ہوجائے تو اگر ایسا پہلی رکعت میں ہوا، تو مقتدی امام کی اتباع رکوع اور رکوع سے اٹھنے میں نہیں کرے گا، بلکہ جب امام نے رکوع سے سر اٹھالیا اور سیدھا کھڑا ہوگیا، تو مقتدی اس رکوع کو چھوڑ دے گا، جو اس سے امام کے ساتھ فوت ہوگیا ہے اور امام کے ساتھ اس عمل میں منتقل ہوجائے گا جس پر امام ہے، لہذا سجدے میں چلا جائے گا اگر امام سجدے میں مشغول ہو، اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد ایک رکعت پڑھے گا، اور اگر امام کی مخالفت کی اور رکوع کر لیا اس کے بعد امام سے ملا تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اگر اس نے اسے ایک رکعت شمار کیا اس لئے کہ یہ امام کی نماز کے اندر رہتے ہوئے ہی چھوٹی ہوئی نماز کو ادا کرنا ہے (۱)۔

اگر امام کے ساتھ رکوع نہ پانے کا واقعہ دوسری رکعت میں مذکورہ تفصیل کے ساتھ پیش آئے، تو پہلے رکوع کرلے گا، اس کے بعد امام جس حالت میں ہو، سجدہ میں ہو، یا دوسجدوں کے درمیان جلسہ میں ہو وجوباً شریک ہوجائے گا، تاکہ امام کے ساتھ پہلی رکعت کو پاکر اپنی اقتداء ثابت کرے جب تک کہ امام نے سجدہ سے سر نہ اٹھالیا ہو یعنی اس نے رکعت پوری نہ کر لی ہو، اگر مقتدی کو گمان ہو یا یقین ہو کہ امام کو پہلے سجدہ میں، یا دوسجدوں کے درمیان جلسہ میں پالے گا، اور دوسرا سجدہ امام کے ساتھ کرے گا، یا امام کے دوسرے سجدہ کے ساتھ یہ پہلا سجدہ کرے گا اور امام کے اٹھنے کے بعد یہ دوسرا سجدہ کرے گا، اگر مقتدی کو ایسا خیال یا گمان ہو تو امام کے ساتھ شامل ہوجائے، لیکن امام دوسرے سجدہ سے سر اٹھالے اور یہ اس میں امام کو نہ پاسکے تو جو عمل اس نے کیا تھا وہ لغو ہوجائے گا اور امام جس حالت میں ہو اس میں شامل ہوجائے گا، اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد ایک رکعت کی قضا کرے گا۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۶۹۔

اگر مقتدی کو گمان ہو کہ اگر وہ رکوع میں مشغول ہوگا تو امام کو دوسری رکعت کے سجدہ میں نہیں پاسکے گا، تو وہ رکوع کو ترک کردے گا اور امام کے ساتھ شریک ہوجائے گا اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد چھوٹی ہوئی رکعت کی قضاء کرلے گا (۱)۔

سجدہ میں مزاحمت:

۳- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: اگر بھیڑ کی وجہ سے مقتدی کے لئے زمین اور زمین جیسی چیز پر سجدہ کرنا دشوار ہوجائے اور اس کے لئے کسی چیز پر سجدہ کرنا ممکن ہو، انسان ہو یا کوئی اور سامان یا کوئی اور چیز تو وجوبی طور پر اسی طرح سجدہ کرے گا، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کا اثر ہے: "**إذا اشتد الزحام فليسجد أحدكم على ظهر أخيه**" (۲) (جب سخت اژدہام ہو تو چاہئے کہ تم میں سے ہر کوئی اپنے بھائی کی پشت پر سجدہ کرلے)، اس کے لئے اجازت لینے کی ضرورت نہیں، کیونکہ یہ ایک معمولی سی چیز ہے اور ایسی چیز میں توسع برتا جاتا ہے، اور چونکہ فرض سجدہ ادا کرنے پر اسی حد تک قادر ہے، اس لئے اتنا کرنا واجب ہے، اگر نہیں کرے گا تو بلا عذر امام کی متابعت ترک کرنے والا ہوگا (۳)۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر انسان کی پشت یا اس کے قدم پر بھی سجدہ کرنا ممکن نہ ہو، تو عذر کے زوال کا انتظار کرے گا، اشارہ سے سجدہ نہیں کرے گا۔ کیونکہ صحیح طور پر سجدہ کرنے پر قادر ہے،

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۶۹۔

(۲) حدیث عمرؓ: سیار بن المعرور قال: "سمعت عمر رضي الله عنه يخطب وهو يقول إن رسول الله ﷺ بنى هذا المسجد و نحن معه المهاجرون الأنصار، فإذا اشتد الزحام فليسجد الرجل منكم على ظهر أخيه" کی روایت احمد (مسند ۱/ ۳۲) اور بیہقی (سنن ۳/ ۱۸۲، ۱۸۳) نے کی ہے۔

(۳) رد المحتار ۱/ ۳۳۸، مغنی المحتاج ۱/ ۲۹۸، المغنی ۲/ ۳۱۳، ۳۱۴۔

پھر اگر دوسری رکعت میں امام کے رکوع کرنے سے پہلے سجدہ کرنے پر قادر ہوا، تو عذر زائل ہوجانے کی وجہ اس وقت وجوبا سجدہ کرے گا، اگر سجدہ سے سر اٹھایا اور امام قیام میں ہے تو جتنا سورہ فاتحہ پڑھ سکتا ہے پڑھے گا، اگر بالفرض اتنا وقت نہیں ملا کہ سورۂ فاتحہ پڑھ سکے، تو وہ مسبوق کی طرح ہے، اور سورہ فاتحہ پوری کرنے سے پہلے امام رکوع میں چلا گیا تو یہ بھی امام کے ساتھ رکوع میں چلا جائے گا، اور پہلے سے شامل نہ رہنا نقصان نہیں پہنچائے گا، کیونکہ وہ عذر کی وجہ سے تھا، اور اگر مقتدی نے سجدہ سے سر اٹھایا اور امام رکوع میں ہے تو امام کے ساتھ رکوع میں چلا جائے گا اور وہ مسبوق کے حکم میں ہوگا، اس لئے کہ امام کو محل قراءت میں نہیں پایا[1]۔

اگر اس کا امام دوسری رکعت میں رکوع سے فارغ ہوگیا تھا، البتہ سلام نہیں پھیرا تھا تو امام جس حالت میں ہو وہ اسی حالت میں مسبوق کی طرح اس کی موافقت کرے گا، پھر امام کے سلام پھیرنے کے بعد چھوٹی ہوئی ایک رکعت مسبوق کی طرح پڑھے گا، اگر اس کے سجدہ پر قادر ہونے سے پہلے امام نے سلام پھیر دیا تو اس کی وہ رکعت فوت ہوگئی، اب اگر وہ جمعہ کی نماز تھی تو وہ ظہر کی نماز پوری پڑھے گا، اس لئے کہ اسے ایک رکعت پوری نہیں مل سکی اور اگر وہ رکوع نہ کرسکا یہاں تک کہ امام اگلی رکعت کے رکوع میں چلا گیا تو یہ بھی اس ظاہر حدیث کی وجہ سے امام کی متابعت میں رکوع میں چلا جائے گا، "**إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا ركع فاركعوا**"[2] (امام اسی لئے بنایا گیا تاکہ ان کی اقتداء کی جائے، جب رکوع کرے تو تم لوگ رکوع کرو)، اور چونکہ امام کی متابعت زیادہ مؤکد ہے، اسی وجہ سے مسبوق امام کی اتباع کرے گا اور قراءت و قیام ترک کردے گا، اور اس کا رکوع اول شمار ہوگا، اس لئے کہ اس نے رکوع اس وقت کیا جب اس کا معتبر وقت تھا، پس اس کی رکعت پہلی رکعت کے رکوع اور دوسری رکعت کے سجدہ سے مرکب ہوئی اور وہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد ایک رکعت کی قضا کرے گا، اس کی نماز جمعہ درست ہوجائے گی، اگر جمعہ کی نماز ہو، کیونکہ حدیث شریف میں آیا ہے: "**من أدرك من الجمعة ركعة فليصل إليها أخرى**"[1] (جس نے جمعہ کی ایک رکعت پائی، تو چاہئے دوسری رکعت اس کے ساتھ ضم کرکے پوری کرے)، اس صورت میں اس نے ایک رکعت پالیا، دوسری رکعت امام کے سلام پھیرنے کے بعد پوری کرے گا، اگر اس نے اپنی نماز کی ترتیب کے لحاظ سے سجدہ کیا یہ جانتے ہوئے کہ امام کی اتباع اس کے لئے واجب ہے، تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی[2]۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر پہلی رکعت یا اس کے علاوہ کسی اور رکعت کا ایک سجدہ یا دو سجدے نہیں کرسکا کہ امام اگلی رکعت کے قیام کے لئے کھڑا ہوگیا، اگر اسے یقین یا گمان ہو کہ اگر سجدہ کرنے میں مصروف ہوگا تو امام اگلی رکعت کے رکوع سے سر اٹھالے گا، یا اسے اس میں شک ہو تو اس پر واجب ہے کہ ایک سجدہ یا دونوں سجدے کو ترک کردے اور امام جس حالت میں ہے اس میں اس کی متابعت کرے، اگر اس نے اپنا سجدہ کرلیا پھر امام سے ملا، تو ایسی صورت میں اگر اس نے امام کو رکوع میں پالیا، تو اس کی وہ رکعت صحیح ہوجائے گی، ورنہ باطل ہوجائے گی، اور امام کے سلام کے بعد ایک رکعت کی قضا کرے گا، ورنہ سجدہ کرے گا، اگر یہ سمجھتا ہو کہ اگر وہ سجدہ کرے گا تو امام سے دوسری رکعت شروع کرنے سے پہلے مل جائے گا، لیکن اگر

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۲۹۸، ۲۹۹، المغنی ۲/ ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۴۔

(۲) حدیث: "إنما جعل الإمام ليؤتم به......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۸۳) اور مسلم (۱/ ۳۰۸) نے حضرت عائشہؓ اور انسؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "من أدرك من الجمعة ركعة فليصل إليها أخرى" کی روایت حاکم نے مستدرک (۱/ ۲۹۱) میں حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور ذہبی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۲۹۸، ۲۹۹، المغنی ۲/ ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵۔

اس کا گمان ناکام ثابت ہوا یعنی امام نے اس کے بغیر دوسری رکعت شروع کردی تو اس کی پہلی رکعت باطل ہوجائے گی، کیونکہ اس نے مطلوبہ طریقہ پر سجدہ نہیں کیا، اور دوسری رکعت بھی باطل ہوجائے گی کیونکہ اس نے امام کو رکوع میں نہیں پایا، اگر وہ سجدہ اس لئے ترک کردے کہ اس کو امید نہ ہو کہ امام کو سجدہ میں پاسکتا ہے اور امام سے مل جائے اس حال میں جس میں امام ہے اور امام کے سلام کے بعد ایک رکعت کی قضا کرے، تو اس پر نقص کی رکعت کے اضافہ کی وجہ سے سجدہ سہو واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ امام اس کی طرف سے ذمہ دار ہوگا جب کہ اسے سجدہ کے ترک کا یقین ہو، اگر شک ہو تو سلام کے بعد سجدہ کرے گا، اس لئے کہ ایک رکعت کی زیادتی کا احتمال ہے، جسے وہ امام کے سلام کے بعد ادا کرتا ہے [1]۔

مدونہ میں ہے: جس شخص کو جمعہ کے دن لوگوں کی بھیڑ کی وجہ سے امام کے ساتھ پہلی رکعت کا رکوع کرنے کے بعد سجدہ کا موقع نہ مل سکا یہاں تک کہ امام نے دوسری رکعت کا رکوع کیا، امام مالک فرماتے ہیں: میرے خیال میں وہ سجدہ نہیں کرے گا بلکہ دوسری رکعت کا رکوع امام کے ساتھ کرے، پہلی رکعت کو رد کردے اور اس کے ساتھ ایک رکعت کا اضافہ کرے گا، امام مالک مزید فرماتے ہیں: جس نے جمعہ کے دن ایک رکعت پائی پھر امام کے ساتھ پہلے رکوع کے بعد لوگوں کی اس قدر بھیڑ ہوگئی کہ سجدہ کرنے پر قادر نہ ہوسکا یہاں تک کہ امام نماز سے فارغ ہوگیا، تو وہ ظہر کی چار رکعت کا اعادہ کرے گا اور اگر امام کے ساتھ پہلی رکعت کے رکوع کرنے کے بعد بھیڑ ہوگئی جس کی وجہ سے سجدہ کرنے پر قادر نہ ہوسکا یہاں تک کہ امام نے دوسری رکعت کا رکوع کیا تو امام مالک فرماتے ہیں کہ وہ سجدہ نہیں کرے گا بلکہ امام کے ساتھ دوسرا رکوع کرے گا اور پہلی رکعت کو رد کردے گا، امام مالک فرماتے ہیں: اگر ایسا ہوا کہ جمعہ کے دن لوگوں کا زبردست ازدحام ہوا، جس کی وجہ سے کسی نے امام کے ساتھ رکوع کرلیا، لیکن سجدہ نہ کرسکا اور امام سجدہ کرکے کھڑا ہوگیا تو وہ امام کی اتباع کرے گا جب تک کہ اسے امام کے دوسری رکعت کے رکوع کرنے کا اندیشہ نہ ہو، ابن قاسم کا بیان ہے: اگر یہ اندیشہ ہو کہ امام دوسری رکعت کا رکوع کرلے گا، تو وہ فوت شدہ کو رد کردے اور امام کے ساتھ داخل ہوجائے، اور اگر کسی نے امام کے ساتھ جمعہ کی پہلی رکعت مع دونوں سجدے کے پڑھ لیا، اس کے بعد لوگوں کی بھیڑ ہوگئی کہ امام کے ساتھ دوسری رکعت پڑھنے پر قادر نہ ہوسکا، یہاں تک کہ امام اپنی نماز سے فارغ ہوگیا، امام مالک کہتے ہیں: اسی نماز پر بناء کرے گا اور ایک رکعت اضافہ کرکے جمعہ کی نماز پوری کرے گا، ابن قاسم کہتے ہیں، امام مالک نے فرمایا: اگر لوگوں کی اتنی بھیڑ ہوگئی کہ دوسرے مصلی کی پشت پر سجدہ کرنے کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں، تو نماز کا اعادہ کرے گا۔ امام مالک سے دریافت کیا گیا: کیا وقت کے اندر اعادہ کرے گا یا وقت گذرنے کے بعد اعادہ کرے گا؟ امام مالک نے جواب دیا: اعادہ کرے گا گو وقت گذرنے کے بعد ہو [1]۔

اژدحام میں موت:

۴ - بھیڑ میں موت واقع ہوجائے تو اس کو لوث قرار دینے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں: بھیڑ میں موت کو لوث قرار نہیں دیا جائے گا کہ قسامہ واجب ہو، بلکہ خون رائیگاں جائے گا، ایسا ہی حنابلہ کا قول ہے، لیکن حنابلہ خون کو رائیگاں قرار دیتے ہیں اور بیت المال میں دیت

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۶۹، ۷۰۔

(۱) مدونہ ۱/ ۱۴۶، ۱۴۷۔

لازم قرار دیتے ہیں، یہی اسحاق بن راہویہ کا قول ہے، ایسا ہی حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ سے منقول ہے [۱]، کیونکہ مروی ہے کہ میدان عرفہ میں لوگوں کی بھیڑ میں ایک مقتول پایا گیا، اس کے رشتہ دار حضرت عمرؓ کے پاس آئے، حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ قاتل کے خلاف بینہ پیش کرو، اس پر حضرت علیؓ نے فرمایا: اے امیر المومنین، کسی مسلمان کا خون ٹالا نہیں جائے گا اگر اس کے قاتل کا علم ہو، ورنہ بیت المال سے اس کی دیت نکالیں [۲]۔

شافعیہ فرماتے ہیں: جب محصورین کی جماعت ایک تنگ مقام میں جمع ہوجائیں، جیسے مسجد میں عید یا جمعہ کے دن، یا خانہ کعبہ کے دروازہ پر پھر اس بھیڑ میں کوئی مقتول پایا گیا، تو یہی لوث ہے، اس کی وجہ سے مقتول کے ورثہ کے لئے قسامہ کا حق ہوگا، کیونکہ غلبہ ظن ہے کہ ان ہی لوگوں نے قتل کیا ہو، ان لوگوں کا مقتول کا دشمن ہونا شرط نہیں ہے، البتہ شرط یہ ہے کہ سب محصور ہوں اس طور پر کہ سب کا اس کے قتل پر اجتماع متصور ہوسکے [۳]۔

حجر اسود کے استلام پر بھیڑ:

۵- فقہاء کہتے ہیں: لوگوں کی بھیڑ کی وجہ سے حجر اسود کا استلام دشوار ہوجائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تھوڑی دیر صبر کرے تو بھیڑ چھٹ جائے گی، اور استلام ممکن ہوجائے گا تو صبر کرے گا، اور اگر معلوم ہو کہ بھیڑ میں تخفیف نہیں ہوگی، تو لوگوں کو اذیت نہیں پہنچائے گا بلکہ استلام ترک کردے گا، اور حجر اسود کے رخ ہوکر ہاتھ اٹھا کر اشارہ کرے گا پھر اس کو چوم لے گا [۱]، کیونکہ سعید بن مسیّب نے حضرت عمر بن خطابؓ سے نقل کیا، انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**یا عمر إنک رجل قوی لا تزاحم علی الحجر فتؤذی الضعیف، إن وجدت خلوة فاستلمه وإلا فاستقبله فهلل و کبر**" [۲] (اے عمر تم طاقتور آدمی ہو حجر اسود پر مزاحمت نہ کرو، ورنہ تم کمزور کو اذیت پہنچاؤ گے، اگر جگہ خالی مل جائے تو استلام کرو ورنہ حجر اسود کا استقبال کرو اور تہلیل وتکبیر کہو)۔

علماء کی ایک جماعت سے منقول ہے کہ حجر اسود پر مزاحمت افضل ہے، حضرت سالم بن عبداللہؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ہم لوگ حضرت ابن عمرؓ سے مزاحمت کرتے تھے، اور اگر حضرت عبداللہؓ سے اونٹ مزاحمت کرتا تو وہ اس سے مزاحم ہوتے۔

یہ حکم مردوں کے بارے میں ہے، جہاں تک عورتوں کی بات ہے، تو ان کے لئے استلام اور تقبیل پسندیدہ عمل نہیں ہے، جب وہ حجر اسود کے محاذات میں آئیں تو اس کی طرف ہاتھوں سے اشارہ کریں [۳]۔

(۱) شرح الزرقانی ۸/ ۵۴، المغنی ۸/ ۶۹۔
(۲) حضرت عمرؓ اور علیؓ کے اثر کو ابن قدامہ نے المغنی (۸/ ۶۹) میں ذکر کیا ہے اور اس کی نسبت سنن سعید بن منصور کی طرف کی ہے بواسطہ ابراہیم نخعی، اور اس میں انقطاع ہے۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۱۱، روض الطالب ۴/ ۹۸۔

(۱) الحاوی الکبیر ۵/ ۱۷۸، مغنی المحتاج ۱/ ۴۸۸، ابن عابدین ۲/ ۱۶۶، المغنی ۳/ ۳۷۰، الشرح الصغیر ۲/ ۴۸، ۴۹۔
(۲) حدیث: "یا عمر، إنک رجل قوي لا تزاحم علی الحجر" کی روایت احمد مسند (۱/ ۲۸) اور بیہقی السنن الکبری (۵/ ۸۰) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔
(۳) الحاوی الکبیر ۵/ ۱۷۸۔

مزارعت

تعریف:

۱-مزارعة: لغت میں زرع سے ماخوذ ہے، زرع الحب زرعا وزراعة: بیج بونا، الأرض جوتنا، زرع الله الحرث: اگانااور بڑھانا،زارع مزارعة: بٹائی پرمعاملہ کرنا(۱)۔

مزارعة: زمین کی بعض پیداوار پرمعاملہ کرناہے(۲)۔

فقہاء نے مزارعت کی کئی اصطلاحی تعریفیں کی ہیں:

حنفیہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے: بعض پیداوار پر کھیتی کا معاملہ کرنا(۳)۔

مالکیہ تعریف کرتے ہیں: مزارعت کھیتی میں شرکت ہے(۴)۔

شافعیہ کے نزدیک زمین پر اس کی بعض پیداوار کے عوض ایسا معاملہ جس میں بیج مالک کی طرف سے ہو(۵)۔

حنابلہ کے نزدیک زمین اوردانہ ایسے شخص کو دینا جو کھیتی کرے اورنگہبانی کرے، یا مزروع (بویا ہوا کھیت، کھیت میں لگی ہوئی کھیتی) حوالہ کرنا تاکہ اس پر اس کی پیدا وار میں سے ایک مشترک متعین حصے کے عوض کام کرے(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مساقات:

۲-لغوی اعتبار سے مساقات: ایک آدمی دوسرے آدمی سے کھجور یا انگور کے درختوں میں کام لے تاکہ وہ اس کی اصلاح کا کام کرے، اور اس کو اس کے عوض میں پیداوار کا ایک متعین حصہ ملے گا(۲)۔

اصطلاحی معنی: زمین میں لگا ہوا متعین درخت جو پھلدار ہو ایسا درخت کسی کو دینا تاکہ وہ اس پر محنت کرے اوراس کے پھل سے ایک مشترک متعین حصہ عوض کے طور پر لے(۳)۔

مزارعت اور مساقات کے درمیان تعلق یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے اندر عامل کے لئے پیداوار میں سے ایک مشترک حصہ ہوتا ہے، البتہ مزارعت کھیتی پر ہوتی ہے، جیسے غلہ اور مساقات درخت پر ہوتا ہے، جیسے: کھجور کے درخت۔

ب-اجارہ:

۳-لغت میں اجارہ اجرت کا نام ہے، اور وہ مزدور کا کرایہ ہے، مبرد سے منقول ہے، کہا جاتا ہے: أجر و آجر إجاراً و إجارة: بدلہ دینا، مزدوری دینا، اس اعتبار سے ''اجارة'' مصدر ہوگا، یہ لغوی معنی اصطلاحی معنی کے مطابق ہے۔

اجارہ کی اصطلاحی تعریف جیسا کہ فقہاء نے بیان کی ہے: وہ عقد معاوضہ ہے جس میں عوض کے بدلہ منفعت کا مالک بنایا جاتا ہے۔

---

(۱) المعجم الوسیط، لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۴۹۳۔

(۳) تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۸۱، تبیین الحقائق للزیلعی ۵/ ۲۷۸، ردالمحتار ۶/ ۲۷۴، المبسوط ۲۳/ ۱۷، بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۵، الہدایہ مع تکملۃ الفتح ۹/ ۴۶۲، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۵۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۲۔

(۵) مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۴ طبعۃ البابی الحلبی۔

---

(۱) منتہی الإرادات ۱/ ۴۷۱، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۳/ ۵۳۲، المغنی ۵/ ۴۱۶۔

(۲) مختار الصحاح۔

(۳) منتہی الإرادات لابن النجار ۱/ ۴۷۱۔

دیکھئے: اصطلاح (اجارۃ فقرہ ۱، ۲)۔

اجارہ اور مزارعت کے درمیان ربط یہ ہے کہ مزارعت اجارہ کا فرع ہے، البتہ اجارہ میں اجرت کی مقدار متعین ہوتی ہے، اور مزارعت میں پیداوار کا ایک حصہ اجرت ہوتا ہے۔

مزارعت کا حکم:

۴- مزارعت کے حکم کے بارے میں فقہاء کے دو رجحانات ہیں:

مالکیہ (۱)، حنابلہ (۲) امام ابو یوسف اور امام محمد (۳)، حنفیہ کے یہاں اسی پر فتوی ہے کے نزدیک عقد مزارعت جائز ومشروع ہے، اسی کے قائل سعید بن مسیّب، طاؤس، عبد الرحمٰن بن اسود، موسی بن طلحہ، زہری، عبد الرحمٰن بن ابی لیلی اور ان کے صاحبزادہ ہیں، ایسا ہی حضرت ابن عباسؓ سے ایک قول منقول ہے (۴)۔

یہی رائے حضرت معاذؓ، حسن، عبد الرحمٰن بن یزید، سفیان ثوری، اوزاعی، ابن منذر، اسحاق اور دوسرے علماء کی ہے (۵)۔

ان حضرات نے اس سلسلہ میں سنت، اجماع اور قیاس سے استدلال کیا ہے۔

چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے: "**أن رسول الله ﷺ عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع**" (۱) (رسول اللہ ﷺ نے اہل خیبر سے خیبر کی پیداوار پھل یا کھیتی میں سے ایک حصہ پر معاملہ کیا تھا)۔

جہاں تک اجماع کی بات ہے، توصحابہؓ کا قول اور عملا دونوں اعتبار سے مزارعت کی مشروعیت پر اجماع ہے، اس میں کسی کا اختلاف منقول نہیں ہے (۲)۔

مزارعت کی مشروعیت پر توارث چلا آرہا ہے، اس پر سلف اور خلف سب کا عمل رہا ہے، کسی نے نکیر نہیں کی (۳)۔

جہاں تک قیاسی دلیل کی بات ہے، تو وہ کہتے ہیں: یہ ایک عقد شرکت ہے، اس میں ایک شریک کی طرف سے مال یعنی زمین ہوتی ہے، اور دوسرے شریک کی طرف سے عمل زراعت ہوتا ہے، لہذا مضاربت پر قیاس کرتے ہوئے درست ہوگا، کیونکہ دونوں کے درمیان امر مشترک (علت مشترکہ) دفع حاجت ہے، اس لئے کہ صاحب مال بعض مرتبہ کام سے ناواقف ہوتا ہے، اور جو شخص کام سے واقف ہوتا ہے اس کے پاس مال نہیں ہوتا ہے، لہذا ضرورت متقاضی ہوئی کہ یہ عقد مضاربت ومزارعت مالک اور عامل کے درمیان منعقد ہو (۴)۔

امام ابوحنیفہ اور امام زفر دونوں حضرات کے نزدیک عقد مزارعت مطلق نادرست ہے، اس سلسلہ میں انہوں نے سنت اور قیاس سے استدلال کیا ہے۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۲، الخرشی ۶/ ۶۳۔
(۲) المغنی ۵/ ۴۱۶، منتہی الإرادات ۱/ ۴۷۱، المقنع ۲/ ۱۹۱، کشاف القناع ۳/ ۵۳۲، زاد المعاد لابن القیم ۳/ ۱۴۴۔
(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۵، تبیین الحقائق ۵/ ۲۷۸، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۸۱، رد المحتار ۶/ ۲۷۵، المبسوط ۲۳/ ۱۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۵، حاشیہ سعدی جلبی مع تکملۃ الفتح ۹/ ۴۶۲۔
(۴) المغنی ۵/ ۴۱۶۔
(۵) المحلی ۸/ ۲۱۷، صحیح مسلم ۱۰/ ۲۱۰۔

---

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ "عامل أهل خيبر، بشطر ما يخرج منها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۱۰) اور مسلم (۳/ ۱۱۸۶) نے کی ہے۔
(۲) المغنی ۵/ ۴۱۸۔
(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۵، تبیین الحقائق ۵/ ۲۷۸۔
(۴) تبیین الحقائق ۵/ ۲۷۸، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۸۱، رد المحتار ۶/ ۲۷۵، المبسوط ۲۳/ ۱۷، الہدایۃ مع تکملۃ الفتح ۹/ ۴۶۳۔

چنانچہ حضرت رافع بن خدیجؓ سے مروی ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں مخابرہ کا معاملہ باہم کرتے، راوی کہتے ہیں کہ ان کے بعض چچا ان کے پاس آئے، اور فرمایا: رسول اللہ ﷺ نے ایک ایسے کام سے ہم لوگوں کو روک دیا جس میں ہمارے لئے نفع تھا، لیکن اللہ تعالی اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت میں ہمارے لئے زیادہ سے زیادہ فائدہ ہے، راوی کہتے ہیں: ہم لوگوں نے پوچھا: وہ کیا ہے؟ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من كانت له أرض فليزرعها أو فليزرعها أخاه، ولا يكاريها بثلث ولا بربع ولا بطعام مسمى"[1] (جس کے پاس زمین ہو، چاہئے کہ وہ خود اس میں کھیتی کرے، یا اپنے بھائی سے کھیتی کرائے، پیداوار کی تہائی اور چوتھائی اور متعین غلہ پر کرایہ پر نہ دے)۔

جہاں تک قیاس کی بات ہے تو وہ دو طرح سے ہے:

اول: "أن النبي ﷺ نهى عن قفيز الطحان"[2] (رسول اللہ ﷺ نے قفیز طحان سے منع فرمایا)، بعض پیداوار کے عوض کھیت کا اجارہ (مزارعت)، اسی کے معنی میں ہے اور منہی عنہ (جس سے روکا گیا) جائز نہیں ہوتا ہے، لہذا بعض پیداوار کے عوض کھیت کا اجارہ مشروع نہیں ہوگا۔

دوم: بعض پیداوار نصف، ثلث، ربع اور اس کے مانند کے عوض اجارہ بدل مجہول یا معدوم کے بدلہ اجارہ ہے، اور یہ درست نہیں ہے[1]۔

امام مالک اس طرف گئے ہیں کہ زمین بطور مزارعت دینا درست نہیں ہے، الا یہ کہ زمین اور درخت دونوں ہوں تو درختوں کے درمیان پڑتی زمین کی مقدار پوری زمین کے ثلث کے بقدر ہو، اور درخت میں مصروف زمین پوری زمین کے دو ثلث کے برابر ہو، تو ایسی صورت میں ثلث، ربع اور نصف پیداوار پر مزارعت کے لئے زمین دینا درست ہے، جیسا کہ ان ہی مقداروں پر درخت کو دینا صحیح ہے[2]۔

ابن رشد کا بیان ہے کہ امام مالک نے فرمایا: جب زمین پھل کے تابع ہو، اور پھل اس سے زیادہ ہو تو اسے مساقات میں شامل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، خواہ پھل میں سے کسی حصہ کی شرط لگایا ہو یا نہ لگایا ہو، اس حصہ کی حد یہ ہے کہ وہ ثلث یا اس سے کم ہو، یعنی زمین کا کرایہ ثلث پھل یا اس سے کم ہو، زمین کا مالک اپنے لئے بیاض (یعنی درختوں کے درمیان پڑتی زمین) کی شرط لگائے تو یہ شرط لگانا درست نہیں ہوگا، کیونکہ یہ اضافہ زیادہ ہے جو اپنے لئے خاص کیا ہے[3]۔

شافعیہ نے اس شرط کو کھجور اور انگور کے باغ والی زمین میں درست قرار دیا ہے جب کہ زمین کا بیاض اقل ہو، اگر اکثر ہو تو بھی اصح قول پر درست ہے، ایک قول یہ ہے کہ درست نہیں، البتہ درخت و باغ سے خالی زمین میں مطلق ناجائز قرار دیا ہے[4]، جیسا کہ امام

(۱) حدیث: "من كانت له أرض فليزرعها أو فليزرعها أخاه......" کی روایت مسلم (۱۱۸۱/۳) اور ابوداؤد (۶۸۹/۳) نے کی ہے اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں۔

(۲) حدیث: "نهى عن قفيز الطحان" کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۳۳۹/۵) میں اور الدارقطنی (۴۷/۳) نے کی ہے، اور امام ذہبی نے اس کو میزان الاعتدال (۳۰۶/۴) میں لکھا ہے کہ یہ منکر حدیث ہے، اس کے راوی غیر معروف ہیں۔

(۱) بدائع الصنائع ۱۷۵/۶، تبیین الحقائق ۲۷۸/۵، تکملۃ البحر الرائق ۱۸۱/۸۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲۷۶/۲، المدونۃ الکبری ۵۵۲/۹، الشرح الصغیر بہامش بلغۃ السالک ۲۶۰/۲۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲۷۶/۲۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۲۴۵/۵، ۲۴۷، مغنی المحتاج ۳۲۳/۲، ۳۲۴، ۳۲۳، الأم ۲۳۹/۳، المہذب للشیرازی ۳۹۳/۱، ۳۹۴، حاشیۃ البجیرمی علی شرح منہج الطلاب ۱۶۲/۳، ۱۶۳، روضۃ الطالبین ۱۶۸/۵۔

ابوحنیفہ، امام زفر اور امام مالک کی رائے ہے۔

مزارعت کی مشروعیت میں حکمت:

۵- لوگوں کی حاجت کی وجہ سے مزارعت مشروع ہوئی ہے، کیونکہ مالکان زمین بعض اوقات کھیتی کرنے کی استطاعت نہیں رکھتے ہیں، جیسا کہ بعض مرتبہ زمین کو ٹھیکہ پر دینا چاہتے ہیں، لیکن روپے کے عوض نہیں، بلکہ زمین کی پیداوار ہی کے ایک حصہ کے بدلہ، دوسری طرف مزدور لوگ کھیتی کرنا جانتے اور چاہتے ہیں اور اس کے ضرورت مند ہوتے ہیں، لیکن ان کے پاس نہ زمین ہوتی ہے اور نہ ہی اتنا مال کہ زمین خرید سکیں اور مالک بن سکیں، لہذا شارع کی حکمت کا تقاضا یہ تھا کہ مزارعت جائز ہو، جیسا کہ مضاربت اور مساقات میں ہے، بلکہ مضاربت کی بہ نسبت مزارعت کی حاجت زیادہ ہے، کیونکہ دوسری چیزوں کے مقابلہ میں انسان کو کھیتی کی زیادہ ضرورت پڑتی ہے، کیونکہ اس سے انسان کو خوراک حاصل ہوتا ہے، اور اس لئے کہ زمین سے انتفاع عمل کے بغیر ممکن نہیں، برخلاف مال کے [۱]۔

مزارعت کے ارکان:

۶- مزارعت کے ارکان وہی ہیں جو عام عقود کے ہوتے ہیں۔

اور وہ مشروعیت کے قائلین جمہور فقہاء کے نزدیک یہ ہیں: عاقدین، محل عقد اور صیغہ عقد (عقد کے الفاظ) یعنی ایجاب وقبول جو فریقین کی رضامندی پر دلالت کرتے ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک صرف صیغۂ عقد (ایجاب وقبول) ارکان ہیں [۲]۔

(۱) المبسوط ۲۳/۱۷، المغنی ۵/۴۲۱۔

(۲) بدائع ۶/۱۷۶، تبیین الحقائق ۵/۲۷۸، تکملۃ البحر الرائق ۸/۱۸۱، ہندیہ ۵/۲۳۵۔

حنفیہ میں سے علامہ حصکفی کا بیان ہے: مزارعت کے ارکان چار ہیں: زمین، بیج، عمل اور بیل [۱]۔

مزارعت کی حقیقت:

۷- عقد مزارعت کی حقیقت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، کیا یہ اجارہ ہے، یا شرکت، یا دونوں کا مجموعہ؟

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ مزارعت بحیثیت اجارہ منعقد ہوتا ہے، اور تکمیل بحیثیت شرکت ہوتی ہے، کیونکہ اس میں اجارہ اور شرکت کے معنی پائے جاتے ہیں۔

جہاں تک اس میں اجارہ کے معنی کی بات ہے تو چونکہ اجارہ کسی شئ کے عوض تملیک منفعت کا نام ہے، اور مزارعت بھی ایسا ہی ہے، کیونکہ بیج اگر مالک زمین کی طرف سے ہے تو عامل اس کے بیج کی نشو نما کے عوض زمین کے مالک کی طرف سے اپنی ذات کی منفعت کا مالک ہوتا ہے، اور اگر بیج عامل کی طرف سے ہے، تو مالک زمین اس کے بیج کی افزائش کے عوض عامل کی طرف سے اپنی زمین کی منفعت کا مالک ہوتا ہے، پس مزارعت عامل کے لئے کرایہ داری ہے، یا زمین کے لئے، اور اجرت اس میں پیداوار کا بعض حصہ ہے۔

جہاں تک اس میں شرکت کے معنی کی بات ہے، تو چونکہ زمین کی پیداوار مالک زمین اور عامل مزارع (کھیتی کرنے والا) کے درمیان اس تناسب سے مشترک ہوتی ہے جو دونوں کے درمیان طے پایا ہے [۲]۔

مالکیہ کا رجحان یہ ہے کہ مزارعت شرکت ہے، اسی وجہ سے

(۱) رد المحتار ۶/۲۷۴۔

(۲) بدائع ۶/۱۷۸، تبیین الحقائق ۵/۲۸۰، تکملۃ البحر الرائق ۸/۱۸۲، ہدایہ مع تکملۃ الفتح ۹/۴۶۵۔

انھوں نے اس کی تعریف میں کہا: یہ کھیتی میں شرکت ہے [۱]۔

مواہب الجلیل میں توضیح کے حوالہ سے لکھا ہے: مزارعت شرکت اور اجارہ کے درمیان دائر ہے، ابن عبد السلام کہتے ہیں: میرے نزدیک اقرب بات یہ ہے کہ یہ حقیقت میں شرکت ہے، مزید اسی میں لکھا ہے: مزارعت میں شرکت دو شرطوں کے ساتھ درست ہے [۲]۔

حاشیہ دسوقی میں ہے، یہ شرکت عمل اور اجارہ ہے، البتہ بعض مالکیہ نے شرکت کے معنی کو اجارہ پر غالب کیا ہے، اور بعض نے اجارہ کے معنی کو شرکت کے معنی پر غالب کیا ہے [۳]۔

حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ مزارعت شرکت کی جنس سے ہے اجارہ کی جنس سے نہیں ہے، اور یہ مضاربت کی نظیر ہے [۴]۔

عقد مزارعت کی صفت:

۸ - عقد مزارعت کی صفت سے مراد اس کا لزوم اور عدم لزوم ہے۔

عقد مزارعت کی صفت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا مذہب ہے کہ جس کی طرف سے بیج نہ ہو اس کی طرف سے مزارعت لازم ہوگا، دوسرے فریق کی رضا کے بغیر فسخ نہیں کرسکتا، الا یہ کہ ایسا عذر ہو جو عقد مزارعت کے اتمام میں مانع ہو، لیکن جس پر بیج دینا ہو تو اس کی طرف سے عقد مزارعت کھیت میں بیج ڈالنے سے پہلے لازم نہیں ہوگا، وہ عذر اور بلا عذر فسخ کرسکتا ہے، کیونکہ وہ اپنا مال (بیج) تلف کئے بغیر عمل شروع نہیں کرسکتا ہے، اور زمین میں بیج ڈالنا ہلاک

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۱۷۸، مواہب الجلیل ۵/ ۱۷۶، ۱۷۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۲۔

(۲) مواہب الجلیل ۵/ ۱۷۶، ۱۷۷۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۲۔

(۴) المغنی ۵/ ۴۲۳، المقنع ۲/ ۱۹۲، ۱۹۳۔

کرنا ہے، اس لئے کہ معلوم نہیں بیج اُگے گا یا نہیں اُگے گا، جس کا بیج نہ ہو تو اس کے حق میں ایسا نہیں۔

لیکن کھیت میں بیج ڈالنے کے بعد فسخ نہیں کرسکتا، الا یہ کہ کوئی ایسا ہنگامی عذر پیش آجائے جو اتمام عقد کے لئے مانع ہو [۱]۔

مالکیہ کا راجح قول یہ ہے کہ زمین میں بیج ڈالنے سے پہلے عقد مزارعت غیر لازم ہوگا، لہذا عاقدین میں سے ہر ایک کے لئے فسخ کرنا درست ہوگا، مزارعت محض عقد کی وجہ سے یا زمین پر کام کی وجہ سے لازم نہیں ہوگا، جب تک کہ زمین میں بیج نہ ڈالا جائے، گو زمین جوتنا، مٹی برابر کرنا اور پانی سے سینچائی کرنے کا کثیر عمل ہوا ہو۔

ابن ماجشون اور سحنون نے محض عقد کی وجہ سے مزارعت کے لزوم کو یقینی بتایا ہے، یہی ابن کنانہ اور ابن قاسم کا قول سحنون کی کتاب میں ہے [۲]۔

اختلاف کا مبنی یہ ہے کہ مزارعت شرکت عمل اور اجارہ ہے، جنھوں نے شرکت کے معنی کو غلبہ دیا، انھوں نے محض عقد کی وجہ سے مزارعت کو لازم قرار نہیں دیا، اس لئے کہ شرکت عمل صرف عمل سے لازم ہوتا ہے، اور جنھوں نے اجارہ کے معنی کو غلبہ دیا، انھوں نے محض عقد سے مزارعت کو لازم قرار دیا۔

مالکیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ عقد مزارعت اس وقت لازم ہوگا جب کہ اس کے ساتھ عمل شامل ہوجائے، اور بیج بونے سے لازم ہوجائے گا گو اس سے پہلے عمل نہ ہوا ہو [۳]۔

امام احمد بن حنبل کا ظاہر کلام اور یہی مذہب ہے، یہ ہے کہ

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۳، اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق ۵/ ۲۷۸، ۲۷۹، رد المحتار ۶/ ۲۷۴، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۷۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۲، الخرشی ۶/ ۶۳۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۲۔

مزارعت جائز عقود میں سے ہے [۱]، کیونکہ یہود نے رسول اللہ ﷺ سے گزارش کی کہ خیبر میں انہیں رہنے دیں، وہ کھیتی کریں گے اور اس میں ایک حصہ رسول اللہ ﷺ کا ہوگا، رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "**نقركم على ذلك ما شئنا**" [۲] (ہم تمہیں اس پر برقرار رکھیں گے جتنی مدت چاہیں)، اگر عقد لازم ہوتا تو مدت تعیین کئے بغیر درست نہ ہوتا، اور برقرار رکھنے کی مدت کے بارے میں اپنے لئے خیار رکھنا صحیح نہ ہوتا، اور چونکہ نبی کریم ﷺ سے مدت کی تعیین کرنا منقول نہیں ہے، اگر تعیین فرمائی ہوتی تو ضرور نقل ہوتا، اس لئے کہ یہ ایسا امر ہے جس کی ضرورت پیش آتی رہتی ہے، لہذا نقل میں اس سے تغافل درست نہ ہوتا، حضرت عمرؓ نے یہودیوں کو سرزمین عرب سے جلاوطن کیا اور انہیں خیبر سے باہر کر دیا [۳]، اگر خیبر میں ٹھہرنے کی مدت متعین ہوتی تو خیبر سے نکالنا درست نہ ہوتا، اور چونکہ مال کی بڑھوتری کے ایک حصہ پر عقد ہوا، لہذا مضاربت کی طرح جائز ہوگا۔

بعض حنابلہ کہتے ہیں: مزارعت محض عقد سے لازم ہوتا ہے، کیونکہ عقود کی بابت عام قاعدہ لزوم کا ہے [۴]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**أَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ**" [۵] (عقود کو پورا کرو)۔

مزارعت کی صحت کے شرائط:

مزارعت کی صحت کے شرائط میں سے بعض عاقدین کے ساتھ خاص ہیں، بعض بیج کے ساتھ، بعض زمین کی پیداوار کے ساتھ، بعض زمین کے ساتھ، بعض طے شدہ مزارعت کے ساتھ اور بعض مدت کے ساتھ مختص ہیں۔

اول: عاقدین کے ساتھ مخصوص شرطیں:

۹ - عقد مزارعت ہونے کے لئے عاقدین کے حق میں وہی شرائط ہیں جو تمام عقود معاوضہ میں ہوتی ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (عقد فقرہ/ ۲۸ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

دوم: بیج کے ساتھ مخصوص شرطیں:

۱۰ - بیج: ہر وہ دانہ جو کھیت میں بویا جاتا ہے [۱]، حنفیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس میں بیج کا معلوم ہونا شرط ہے اس طور پر کہ جنس، نوع اور وصف کی وضاحت ہو [۲]۔

حنفیہ نے اس کی علت یہ بیان کی کہ اجرت کے جنس کی خبر دینا ضروری ہے، اور یہ اسی وقت معلوم ہوگا جب بیج کی جنس بتائی جائے۔

اور یہ کہ جو چیز بوئی جائے اس کی حالت کھیتی کے اختلاف سے کمی وبیشی میں مختلف ہوتی ہے، بعض بیج کی پیداوار زیادہ ہوتی ہے، اور بعض کی کم ہوتی ہے، کبھی نقصان زیادہ ہوتا ہے اور کبھی کم، اس لئے بیان اور تحدید ضروری ہے، تاکہ ضرر کا لزوم اس کے التزام کی طرف منسوب ہو۔

اور جب زمین کا مالک کسی خاص شی کی کھیتی متعین کر دے، جیسے

---

(۱) المغنی ۵/ ۴۰۴، کشاف القناع ۳/ ۵۳۷۔

(۲) حدیث: "نقركم على ذلك ماشئنا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۱) اور مسلم (۳/ ۱۱۸۷) نے کی ہے۔

(۳) اثر: "إجلاء عمر رضي الله عنه لليهود عن خيبر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۱) اور مسلم (۳/ ۱۱۸۷)۔

(۴) المغنی ۵/ ۴۰۴۔

(۵) سورۂ مائدہ/ ۱۔

(۱) المعجم الوسیط۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۷، تبیین الحقائق ۵/ ۲۷۹، رد المحتار ۶/ ۲۷۶، المبسوط ۲۳/ ۱۹، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۸۲، منتہی الإرادات ۲/ ۳۴۶، کشاف القناع ۳/ ۵۴۲۔

روٹی، یا گندم یا چاول تو مزارع عامل پر لازم ہوگا کہ وہ اسی شئ کی کھیتی کرے، جب وہ اس کے خلاف کرے گا اور دوسری شئ کی کھیتی کرے گا تو مالک کو اختیار ہوگا کہ عقد فسخ کرلے یا جاری رکھے، اس لئے کہ مزارع نے شرط صحیح کی پابندی نہیں کی۔

اگر مالک زمین کسی خاص نوع کی کھیتی کی شرط نہ لگائے، مثلاً اس نے مزارع سے کہا: جو چاہو تم اس زمین میں بو سکتے ہو، ایسی صورت میں مزارع کے لئے روا ہوگا کہ جس چیز کی کھیتی کرنا چاہے کرے، کیونکہ اس معاملہ میں اسے پورا اختیار دیا گیا، اور مالک زمین اس ضرر کو برداشت کرنے پر راضی ہے جو بعض مرتبہ زراعت میں ہوجاتا ہے، نیز اس پر بھی راضی ہے کہ جو شئ بھی پیدا ہوگی اس میں دونوں کے درمیان جو مقدار طے پائی ہے اس کے تناسب سے تقسیم عمل میں آئے گی[1]۔

ہاں مالک زمین کے لئے روا ہے کہ وہ ایسی چیز نہ بونے کی شرط لگائے جو زمین کے لئے مضر ہو یا اس کے درخت کے لئے نقصان دہ ہو، اگر اس کا زمین میں درخت ہو۔ جب اس طرح کی شرط لگائی گئی تو مزارع پر اس کی پابندی لازم ہوگی اور اس کی خلاف ورزی جائز نہیں ہوگی، کیونکہ یہ تقاضائے عقد کے مطابق شرط ہے۔

دیکھئے: اصطلاح (شرط فقرہ/ ۱۹، ۲۰)۔

بیج کی مقدار کی تحدید:

۱۱- جو بیج بویا جائے اس کی مقدار کی تحدید کی شرط کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، اس لئے کہ بیج کی تحدید زمین کی ضرورت کے اعتبار سے ہوگی[2]۔

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۲۷۹۔

(۲) ردالمحتار ۶/ ۲۷۶۔

حنابلہ کا رجحان یہ ہے کہ بیج کی مقدار متعین کرنا شرط ہے، اس لئے کہ یہ عمل پر عقد ہوا ہے، تو غیر معلوم جنس و مقدار پر یہ معاملہ درست نہیں ہوگا، جس طرح اجرت میں ہے[1]۔

کس پر بیج ہوگا؟

۱۲- حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ بیج چاہے مزارع کی جانب سے ہو یا مالک زمین کی طرف سے، دونوں حالتوں میں عقد درست ہوگا، البتہ دونوں کی طرف سے بیج ہونا جائز نہیں ہے، لہذا وضاحت ضروری ہوگی کہ کس پر بیج ہوگا، اس لئے کہ عدم وضاحت جھگڑے کا باعث ہوگا اور جھگڑا عقد کے لئے مفسد ہے۔

ابوبکر بلخی کا بیان ہے: اس میں عرف کی بنیاد پر حکم ہوگا اگر عرف ایک ہو، ورنہ فاسد ہوگا[2]۔

مالکیہ کا رجحان یہ ہے کہ بیج دونوں میں سے کسی کی طرف سے ہو، یا دونوں کی طرف سے ہو، بہرصورت جائز ہے بشرطیکہ زمین کے مقابلہ نہ ہو[3] تاکہ ممنوع شئ کے عوض زمین کا کرایہ پر لینا لازم نہ آئے، اور یہ ممنوع شئ زمین کا معاوضہ طعام سے ہے، جیسے شہد، یا اس کی پیداوار سے ہے، گو وہ طعام نہ ہو، جیسے روئی اور کتان۔

اگر بیج دونوں کی طرف سے ہو تو دونوں کے بیجوں کو باہم ملانے کے بارے میں فقہاء مالکیہ کا اختلاف ہے۔

امام مالک، ابن قاسم اور سحنون کے ایک قول میں بیجوں کو حقیقت میں اور حکماً ملانا شرط نہیں ہے، یہی راجح اور مفتی بہ قول ہے،

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۴۶، کشاف القناع ۳/ ۵۴۲

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۷، ردالمحتار ۶/ ۲۷۵، ۲۹۳، المبسوط ۲۳/ ۱۹، الہدایہ مع تکملۃ الفتح ۹/ ۴۶۴۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۳، ۳۷۴، الخرشی ۶/ ۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اگر دونوں میں سے ہر ایک نے اپنا بیج ایک علاحدہ جہت میں بویا، یا دوسرے کی جگہ سے ہٹ کر بویا تو مزارعت درست ہوگی۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ دونوں بیج جنس اور صنف کے اعتبار سے باہم مماثل ہوں، اگر دونوں میں سے ایک کا بیج مثلاً گندم ہو اور دوسرے کا جو ہو تو مزارعت درست نہیں ہوگی، ان دونوں میں سے ہر ایک کو اس کے اپنے بیج کی پیداوار ملے گی، اور دونوں ایک دوسرے سے اخراجات میں رجوع ہوں گے، ایک قول یہ ہے کہ یہ صورت بھی ان کے نزدیک صحیح ہے۔

سحنون کا دوسرا قول یہ ہے کہ ملانا حقیقۃً یا حکماً شرط ہے، یہی خلیل اور ابن حاجب کا قول ہے۔

خلط (ملانا) حقیقی یہ ہے کہ مالک اور عامل دونوں کے بیج کو باہم ملا کر زمین میں بویا جائے۔

جہاں تک حکمی کی بات ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک اپنے اپنے بیج لے کر زمین تک آئے اور بلا امتیاز بونا شروع کردے، اگر ہر ایک کا بیج دوسرے کے بیج سے زمین کے متعین حصہ میں بونے سے ممتاز ہوجائے، تو دونوں کے درمیان شرکت باقی نہیں رہے گی، اور جس کے بیج سے جو پیداوار ہوگی وہ اس کے لئے ہوگی، اور اخراجات ایک دوسرے سے مراجعت کرلیں گے اور دونوں کے درمیان برابری ہوجائے گی [1]۔

امام احمد کی ایک روایت کے مطابق حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ بیج مالک زمین کی طرف سے ہونا شرط نہیں ہے، اسی روایت کو بعض حنابلہ نے اختیار کیا ہے، مرداوی کا بیان ہے: یہ سب سے قوی دلیل والا قول ہے۔

ظاہر مذہب ہے کہ زمین کے مالک کی طرف سے بیج کا ہونا شرط ہے، مرداوی کہتے ہیں: یہی صحیح مذہب ہے اور امام احمد سے مشہور روایت ایسا ہی منقول ہے، جمہور اصحاب حنابلہ کا اس پر اتفاق ہے [1]۔

سوم: زمین کی پیداوار کی بابت شرطیں (پیداوار کی تقسیم):

۱۳ - زمین کی پیداوار سے مراد وہ محصول ہے جو عقد مزارعت کے فریقوں پر تقسیم کیا جائے گا۔

اس سلسلہ کی شرطیں حسب ذیل ہیں:

الف - عقد مزارعت میں وضاحت کردی جائے کہ جس کا بیج نہ ہو تو اس کا پیداوار میں سے کتنا حصہ ہوگا، اگر یہ وضاحت نہیں کی گئی، تو عقد مزارعت فاسد ہوجائے گی، جیسا کہ حنفیہ نے تصریح کی ہے، اس لئے کہ مزارعت بعض پیداوار پر کرایہ داری ہے اور اجرت کے ذکر سے خاموشی اجارہ فاسد کردیتی ہے، اسی طرح پیداوار کے عدم ذکر سے عقد مزارعت فاسد ہوجاتا ہے، فقہاء حنفیہ کہتے ہیں: جس کی طرف سے بیج نہ ہو اس کے حصہ کی وضاحت ضروری ہے، اس لئے کہ وہ حصہ اجرت اس کے عمل کی، یا اس کی زمین کی اجرت ہوگی، لہذا ضروری ہوگا کہ وہ حصہ معلوم ہو، اگر صاحب بیج کا حصہ متعین نہ کرے اور دوسرے کا حصہ متعین کردے تو درست ہوجائے گا، کیونکہ جس کی طرف سے بیج نہ ہو وہ شرط کے مطابق مستحق ہوتا ہے، اور صاحب بیج اپنے بیج کی ملکیت کی وجہ سے مستحق ہوتا ہے، پس حصہ کی وضاحت نہ ہونے سے اس کا حق معدوم نہیں ہوگا، اور اگر صاحب بیج کا حصہ متعین کردے اور دوسرے فریق کا حصہ متعین نہیں کرے، تو حنفیہ کے قیاس کے مطابق مزارعت کا معاملہ درست نہیں ہوگا، کیونکہ عقد صحیح ہونے کے لئے جس کی تعیین کی ضرورت نہیں تھی اس کی تعیین کی، اور جس کی تعیین کی ضرورت تھی اس کو چھوڑ دیا، جس کا بیج نہ ہو وہ شرط کی

(۱) سابقہ حوالہ۔

(۱) الإنصاف ۵/ ۴۸۳۔

وجہ سے مستحق ہوتا ہے، تو بلا شرط وہ کچھ بھی مستحق نہیں ہوگا، لیکن استحسانا ان کے نزدیک پیداوار دونوں کے درمیان مشترک ہوگی، اور دونوں فریق میں سے کسی ایک کے حصہ کی تعیین سے دوسرے فریق کا حصہ خود ہی متعین ہوجائے گا[1]۔

ب- مالک زمین اور مزارع کے درمیان پیداوار مشترک ہوگی، اس لئے کہ مزارعت سے مقصود یہی ہے، اگر دونوں نے شرط لگائی کہ زمین کی پوری پیداوار صرف کسی ایک فریق کے لئے ہوگی تو مزارعت فاسد ہوجائے گی، اس لئے کہ اس عقد مزارعت میں شرکت کا معنی پایا جانا ضروری ہے، اور ہر وہ شرط جو شرکت کو ختم کرنے والی ہو مفسد عقد ہوگی، اور مزارعت ابتداء میں اجارہ کی حیثیت سے منعقد ہوتی ہے، اور انتہا میں شرکت ہوجاتی ہے، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔

ج- ان دونوں میں سے ہر ایک کا حصہ اسی زمین کی پیداوار کا بعض ہونا چاہئے، اگر دونوں نے شرط لگائی کہ دوسری زمین کی پیداوار میں سے حصہ ہوگا، تو مزارعت باطل ہوجائے گی، کیونکہ یہ زمین کی بعض پیداوار پر کرایہ داری ہے، یہ مطلق اجارہ کی طرح نہیں ہے۔

د- بعض پیداوار کی مقدار معلوم ہو، خواہ مساوی ہو یا متفاوت جیسا بھی دونوں فریقین کے درمیان طے پایا ہو، جیسے: نصف، ثلث (تہائی) اور ربع (چوتھائی) وغیرہ، اس لئے کہ مقدار کا مجہول ہونا جھگڑے کا باعث ہوگا، اسی وجہ سے اجارہ میں اجرت کی تعیین اور اس کی مقدار معلوم ہونا شرط ہے، تو اسی طرح یہاں مزارعت میں ہوگا۔

البتہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نفع میں برابری شرط ہے جب کہ بیج دونوں ہی کی طرف سے برابر ہو، اگر بیج متفاوت ہو تو اسی تناسب سے پیداوار تقسیم ہوگی[1]۔

ھ- دونوں فریق میں سے ہر ایک کا حصہ فی الجملہ غیر متعین حصہ ہو، جیسے: نصف، یا ثلث، یا ربع، یا اسی کے مانند، پس اگر کسی ایک فریق کے لئے پیداوار کی ایک مخصوص مقدار کی شرط لگادی گئی جیسے دس اردب گیہوں (اردب چوبیس صاع کا ایک بڑا پیمانہ)، یا پانچ قناطیر روٹی (قناطیر ایک وزن جس کی مقدار مختلف زمانوں میں مختلف رہی، سو رطل) تو عقد مطلق درست نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ مزارعت میں اجارہ اور شرکت کے معنی پائے جاتے ہیں، جیسا کہ گذر چکا۔ اور جب اس میں اجارہ اور شرکت کے معنی پایا جانا ثابت ہوگیا، تو کسی ایک فریق کے لئے پیداوار میں سے ایک خاص مقدار مختص کرنا شرکت کے معنی کے منافی ہے، اس لئے کہ عین ممکن ہے کہ اس خاص مقدار سے زیادہ پیداوار نہ ہو، تو ایسی صورت میں دوسرے فریق کے لئے کچھ نہیں بچے گا۔

اسی طرح کوئی ایک فریق شرط لگائے کہ بیج کے برابر پیداوار ہمارے لئے مختص ہوگی، اور باقی ماندہ حصہ دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے گا، تو بھی معاملہ مزارعت فاسد ہوگا، اس لئے کہ اس بات کا امکان موجود ہے کہ بیج کے بقدر پیداوار ہو، ایسی صورت میں سب اسی کا ہوجائے گا، اور دوسرا فریق محروم رہ جائے گا، اور شرکت کا معنی باقی نہیں رہے گا، اور اس لئے بھی صاحب بیج نے حقیقت میں بیج کی مقدار کے برابر پیداوار کی شرط لگائی ہے نہ کہ عین بیج کی، کیونکہ اس کا عین بیج مٹی میں مل کر ہلاک ہو چکا ہے، اور اس طرح کی شرط لگانا درست نہیں، اس لئے کہ یہ پیداوار کی ایک متعین مقدار کی شرط لگانے کے درجہ میں ہے، لہذا عقد مزارعت فاسد ہوگا۔

اسی طرح یہ شرط لگانا بھی درست نہیں ہوگا کہ زمین کے کسی

(۱) المبسوط ۲۳/ ۲۳، تبیین الحقائق ۵/ ۲۷۹، ۲۸۰، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۸۲، رد المحتار ۶/ ۲۷۵، ۲۷۶۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۳، کشاف القناع ۳/ ۳۴۴۔

خاص کنارہ کی کھیتی مالک زمین کے لئے ہوگی، اور مزارع کے لئے دوسرے کنارہ کی کھیتی ہو، مثال کے طور پر ایک فریق یہ شرط لگائے کہ پانی کی جگہوں اور نالیوں کی پیداوار تنہا یا اس کے حصہ کے ساتھ مل کر خاص اس کے لئے ہوگی، اس طرح کی شرط پر اتفاق کرنے سے عقد مزارعت فاسد ہوجائے گا[(۱)]۔

ان حضرات کا مستدل حنظلہ بن قیس انصاریؒ کی روایت ہے، انہوں نے حضرت رافع بن خدیجؓ سے سونے اور چاندی کے عوض زمین کو ٹھیکہ پر دینے کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے جواب دیا: **"لا بأس به، إنما كان الناس يؤاجرون على عهد النبي ﷺ على الماذيانات و إقبال الجداول وأشياء من الزرع فيهلك هذا ويسلم هذا، ويسلم هذا ويهلك هذا فلم يكن للناس كراء إلا هذا، فلذلك زجر عنه، فأما شيء معلوم مضمون فلا بأس به"**[(۲)] (اس میں کوئی حرج نہیں ہے، نبی کریم ﷺ کے عہد میں لوگ نہروں پر نالیوں کے سامنے والے حصہ پر اور پیداوار کی مخصوص چیزوں پر اجارہ کا معاملہ کرتے تھے، اس صورت میں ایسا ہوسکتا ہے کہ یہ ہلاک ہوجائے اور غیر مقرر محفوظ رہے اور اس کے برعکس بھی ہوسکتا ہے، تو لوگوں کو اس کے علاوہ کوئی کرایہ نہیں ملتا، اسی وجہ سے اس سے منع کیا گیا، جہاں تک متعین معلوم شئ کی بات ہے جو قابل ضمان ہے، تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں)۔

اور اس سے استدلال کیا ہے کہ متعین کنارہ کی کھیتی کی شرط لگانا لزوم شرکت کے لئے مانع ہے، کیونکہ یہ معلوم شئ ہے، بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جو کھیتی کسی ایک کے لئے متعین کی گئی تھی وہ ہلاک ہوجاتی تو اب پیداوار صرف ایک شخص کے لئے باقی رہ جاتی ہے۔

چہارم: زمین (محل مزارعت) کے ساتھ خاص شرطیں:

۱۴- زمین کی بابت فقہاء نے جو شرطیں لگائی ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

الف- جس زمین میں کھیتی کی جائے گی وہ متعین ومعلوم ہو، اگر مجہول ہے تو عقد مزارعت فاسد ہوجائے گا[(۱)]۔

ب- مدت مزارعت میں زمین قابل کاشت ہو، اگر اس مدت میں وہ قابل کاشت نہ ہو اس طور پر کہ زمین شور و دلدل ہو تو اس زمین پر عقد مزارعت درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ مزارعت عقد اجارہ ہے، اس میں اجرت پیداوار کا بعض حصہ ہے، اور جو زمین قابل کاشت نہ ہو تو اس کا اجارہ درست نہیں ہوتا، لہذا اسی طرح عقد مزارعت بھی اس پر درست نہیں ہوگا۔

البتہ اگر زمین مدت مزارعت میں قابل کاشت ہو، لیکن عقد کے وقت کسی عارضی عذر کی وجہ سے اس کی زراعت ممکن نہ ہو، جیسے پانی ختم ہوگیا، یا سیلاب کا زمانہ ہو، یا بکثرت برف جمی ہوئی ہو، یا اس جیسے وہ اعذار جو مدت مزارعت کے اندر ختم ہوسکتے ہیں، تو ایسی صورت میں بھی عقد درست ہوگا، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے[(۲)]۔

ج- زمین اور عامل کے درمیان تخلیہ ہو، یعنی کوئی چیز مانع نہ ہو، تاکہ عامل اس میں کاشت کرنے پر قادر ہوسکے۔

اسی لئے اگر عمل کی شرط زمین کے مالک پر یا عامل اور مالک دونوں پر لگائی جائے تو عقد مزارعت فاسد ہوجائے گا، کیونکہ مزارع

---

(۱) سابقہ حوالہ، اور دیکھئے: الہدایہ مع تکملۃ فتح القدیر ۹/ ۴۶۹۔

(۲) حدیث: "لا بأس به، إنما كان الناس يؤاجرون......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۸۳) نے کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۸، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۶، المبسوط ۲۳/ ۴۲، کشاف القناع ۳/ ۵۴۲۔

(۲) رد المحتار ۶/ ۲۷۵، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۵۔

اور زمین کے درمیان تخلیہ نہیں رہا۔

تخلیہ یہ ہے کہ زمین کا مالک عامل سے کہے: میں نے زمین تمہارے حوالہ کردی، تخلیہ کے قبیل سے ایک بات یہ بھی ہے کہ زمین عقد کے وقت بالکل خالی ہو، اگر اس میں کھیتی ہے اس طور پر کہ پودے اگ آئے ہیں۔ تو عقد مزارعت درست ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ اس میں عمل سے اضافہ ممکن ہو، اگر عرف میں عمل سے اضافہ ممکن نہ ہو تو اس میں مزارعت کا معنی متحقق نہ ہوگا، اس لئے عقد مزارعت صحیح نہ ہوگا (۱)۔

نقد کرایہ پر دی گئی زمین میں مزارعت کا جواز:

۱۵- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ مزارعت صحیح ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ زمین صاحب زمین کی ملکیت میں ہو، بلکہ صرف اس کی منفعت کا مالک ہونا کافی ہے، اسی بناء پر فقہاء نے لکھا ہے: اگر کسی نے دوسرے سے ایک متعین مدت کے لئے متعین رقم کے عوض زمین اجارہ پر لیا تو اس مستاجر کے لئے جائز ہے کہ وہ اس زمین کو مزارعت کے لئے دوسرے کے حوالہ کرے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مزارعت صحیح ہونے کا معیار یہ ہے کہ مزارع زمین کی منفعت کا مالک ہو، جہاں تک زمین کے رقبہ کی ملکیت کی بات ہے، تو یہ شرط نہیں ہے (۲)۔

پنجم: مزارعت میں طے شدہ امر کے ساتھ مخصوص شرطیں:

۱۶- حنفیہ کے یہاں شرط یہ ہے کہ مزارعت میں معقود علیہ مقصود ہو اس طور پر کہ مزارعت دو چیزوں میں سے کسی ایک کا اجارہ ہو۔

اول: عامل کی منفعت، اور یہ اس وقت ہے جب کہ بیج صاحب زمین کی طرف سے ہو، اس لئے کہ ایسی صورت میں صاحب زمین عامل کو مزدوری پر لینے والا ہوگا، تا کہ وہ اس کی زمین میں متعینہ پیداوار کے تناسب کے عوض کھیتی کرے۔

دوم: زمین کی منفعت، یہ اس وقت ہے جب کہ بیج عامل کی طرف سے ہو، اس لئے کہ ایسی صورت میں عامل زمین کو اس کی پیداوار کے ایک حصہ کے عوض کرایہ پر لینے والا ہوگا، جو کہ وہ صاحب زمین کو ادا کرے گا۔

اور جب دونوں ہی کرایہ کے معاملہ میں جمع ہوجائیں گے تو مزارعت فاسد ہوجائے گی۔

جہاں تک چوپائے اور زراعت کے ضروری آلات کی منفعت کا تعلق ہے، تو یہ یا تو عقد کے تابع ہوں گے، یا مقصود بالذات، اگر عقد کے تابع ہوں تو مزارعت درست ہوگی اور اگر مقصود بالذات ہوں تو عقد مزارعت فاسد ہوجائے گا۔

چوپائے وغیرہ کی منفعت کو مقصود بالذات قرار دینے کی وجہ سے عقد مزارعت درست نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مزارعت ابتداءً اجارہ منعقد ہوتا ہے اور اتمام شرکت پر ہوتا ہے، اور چوپائے و عامل کی منفعت کے درمیان شرکت کا انعقاد متصور نہیں، اور اس لئے کہ مزارعت کا جواز خلاف قیاس نص سے ثابت ہے، یہ حنفیہ کی رائے ہے جیسا کہ گذرا، اس لئے کہ اس میں اجرت معدوم ہوتی ہے، اور معدوم ہونے کی وجہ سے مجہول ہوتی ہے، لہذا مزارعت کا جواز اسی محل پر موقوف ہوگا، جس کے بارے میں نص وارد ہوئی، اور یہ وہ صورت ہے جس میں آلات تابع ہوں، نہ کہ مقصود، اور جب مقصود

(۱) رد المحتار ۶/ ۲۷۵، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۵، بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۸، تبیین ۵/ ۲۷۹، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۸۱، منتہی الإرادات ۱/ ۴۷۱، کشاف القناع ۳/ ۵۳۴۔

(۲) رد المحتار ۶/ ۲۸۴، المبسوط ۲۳/ ۶۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۶، خرشی ۶/ ۶۵، مغنی ۵/ ۴۱۳، کشاف القناع ۳/ ۵۴۱۔

ہوں گے تو قیاس جاری ہوگا[1]۔

ششم: مدت سے متعلق شرطیں:

۱۷- عقد مزارعت کے بارے میں مدت متعین کرنے کی بابت فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ عقد مزارعت کی مدت متعین کرنا واجب ہے، اگر مدت متعین نہ ہوئی یا مدت مجہول رہی تو مزارعت فاسد ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ مزارعت زمین کی پیداوار کے بعض حصے پر اجارہ ہے، اور مدت کی جہالت کے ساتھ اجارہ درست نہیں ہوتا ہے، اسی طرح مزارعت کا حکم ہوگا۔

اور ضروری ہے کہ اتنی مدت متعین ہو جو کہ زراعت اور پیداوار کے حصول کے لئے کافی ہو، اور مدت کی تعیین کی شرط کے ساتھ ایک سال سے زیادہ مدت کے لئے بھی عقد مزارعت درست ہوگا[2]۔

بعض حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ عقد مزارعت مدت بیان کئے بغیر درست ہوجائے گا، اور اس صورت میں عقد کا تعلق پہلی پیداوار سے ہوگا، اور اسی پر فتوی ہے[3]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مزارعت کی مدت بیان کرنا شرط نہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے منقول نہیں ہے کہ آپ ﷺ نے اہل خیبر کے لئے کوئی مدت متعین کی ہو، اگر آپ ﷺ نے مدت متعین کی ہوتی تو ضرور منقول ہوتا، اس لئے کہ یہ ایسی چیز ہے جس کے نقل سے تغافل درست نہیں ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۱۷۹-۱۸۰، مبسوط ۲۳/۱۰۸، تبیین الحقائق ۵/۲۸۰، ۲۸۱، الفتاوی الہندیہ ۵/۲۳۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/۱۸۰، تکملۃ بحر الرائق ۸/۱۸۱، حاشیہ ابن عابدین ۶/۲۷۵، تبیین الحقائق ۵/۲۷۹، ہدایہ مع تکملۃ فتح القدیر ۹/۴۶۴، الفتاوی الہندیہ ۵/۲۳۶۔

(۳) ردالمحتار ۶/۲۷۵، عمدۃ القاری ۱۲/۱۶۸۔

حضرت عمرؓ نے ان لوگوں کو خیبر سے نکالا اور جلاوطن کیا، اگر ان کے لئے کوئی مدت متعین ہوتی تو اس مدت سے پہلے نکالنا جائز نہ ہوتا[1]۔

شافعیہ کے نزدیک مزارعت کی شرطیں:

۱۸- شافعیہ مزارعت کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں، ہاں جب کہ اس پرتی زمین پر ہو جو کہ کھجور یا انگور کے درمیان ہو جس پر مساقات (باغبانی پر بٹائی کا معاملہ) ہوتا ہے، اور یہ کہ عقد مساقات کے تابع ہو۔

تابع ہونے کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

الف- عامل ایک ہو: یعنی جو عامل مساقات کا ہو وہی مزارعت کا عامل ہو، اگر دونوں کے عامل الگ ہوں تو عقد مزارعت صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ جب مزارعت کا عامل الگ ہوگا تو وہ تابع نہیں رہ جائے گا۔

ب- علاحدہ کرنا دشوار ہو، اس کا مطلب یہ ہے کھجور یا انگور کے باغ کو مساقات کی جگہ پر تنہا باقی رکھنا اور زراعت کی زمین کو الگ کردینا ممکن نہ ہو، اس لئے کہ تابع ہونے کے لئے ضروری ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک کا علاحدہ ہونا دشوار ہو۔

ج- دونوں عقد متصل ہوں: یعنی عاقدین مساقات اور مزارعت جو کہ مساقات کے تابع ہے کے درمیان فصل نہ کریں، بلکہ دونوں ایک ساتھ معاملہ کریں تاکہ تبعیت حاصل ہوجائے۔

اتحاد عقد کی شرط یوں ہے کہ دونوں معاملات کے لئے ایک ہی عقد ہوا ہو، تاکہ تبعیت متحقق ہوجائے، چنانچہ اگر صاحب زمین نے عامل سے کہا: میں نے تمہیں نصف پر مساقات کے لئے دیا، عامل نے جواب دیا: میں نے قبول کیا، پھر صاحب زمین نے بیاض (باغ

(۱) مغنی ۵/۴۰۴، ۴۰۵، کشاف القناع ۳/۵۳۷۔

کی درمیانی زمین) پر مزارعت کا عقد کیا، تو مزارعت کا عقد درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ الگ الگ معاملہ کرنے سے تبعیت باقی نہیں رہتی، یہی صحیح مذہب ہے۔

صحیح کے مقابل قول ان کے نزدیک یہ ہے کہ دوعقدوں کے درمیان فصل جائز ہے، اس لئے کہ دونوں کا معاملہ ایک شخص سے ہو رہا ہے۔

د- عقد کرتے وقت مساقات کو مزارعت پر مقدم کیا جائے: شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ مساقات کے مزارعت پر مقدم کرنا شرط ہے، پس مزارعت کو مساقات پر مقدم نہیں کیا جائے گا اس طور پر کہ مزارعت کے بعد مساقات کا معاملہ کرے، اس لئے کہ تابع، مزارعت، متبوع، مساقاۃ، پر مقدم نہیں ہوگا۔

صحیح کے مقابل قول یہ ہے کہ مزارعت کو مساقات پر مقدم کرنا جائز ہے، لیکن مساقات کے انعقاد پر مزارعت کا انعقاد موقوف ہوگا، چنانچہ اگر مزارعت کے بعد مساقات کا معاملہ کریں گے تو اس کی صحت ظاہر ہوگی ورنہ مزارعت صحیح نہیں ہوگی [۱]۔

مزارعت کے لئے مفسد شرائط:

۱۹- مزارعت کو فاسد کرنے والی شرائط درج ذیل ہیں:

الف- زمین کی تمام پیداوار عاقدین: صاحب زمین اور عامل میں سے صرف کسی ایک کے لئے مشروط ہو، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے [۲]۔ اس لئے کہ یہ شرط شرکت کے معنی کو ختم کر دیتی ہے اور شرکت مزارعت کے خصائص میں سے ہے۔

ب- ایسی شرط جو عاقدین میں سے ہر ایک کے حصہ کو مجہول بنانے والی ہو، یا کوئی ایک پیداوار میں سے متعین مقدار اپنے لئے مختص کرنے کی شرط لگائے، یا ایک متعین کنارہ کی کھیتی ایک کے لئے اور دوسرے کنارہ کی کھیتی دوسرے کے لئے مخصوص کرے، یہ بھی بہ اتفاق فقہاء شرط فاسد ہے [۱]، اس لئے کہ اس شرط کی وجہ سے معقود علیہ مجہول ہو جائے گا، تو یہ معاملہ ثمن مجہول کے ساتھ بیع کے مشابہ ہوگا، نیز مضاربت کے ساتھ جس میں کسی ایک کا حصہ مجہول ہو اور اجارہ کے ساتھ جبکہ اجرت مجہول ہو مشابہ ہوگا، اسی طرح یہ شرط عاقدین کے درمیان شرکت کو ختم کرنے والی ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ زمین کی پیداوار اتنی ہی ہو جتنی کہ ایک فریق نے شرط لگائی۔

ج- صرف صاحب زمین پر عمل کی شرط لگانا، یا عمل میں مزارع کے ساتھ شرکت کی شرط لگانا، اس کی صراحت حنفیہ اور حنابلہ نے کی ہے [۲]۔

مالکیہ کے نزدیک، زمین، عمل اور اخراجات وغیرہ سب کچھ ہیں، دو یا دو سے زیادہ افراد کی شرکت کو مزارعت کہتے ہیں [۳]۔

اس شرط کے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرط، زمین اور مزارع کے درمیان تخلیہ سے مانع ہے اور ہر ایسی شرط جو تخلیہ سے مانع ہو وہ فاسد ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا۔

البتہ اگر مزارع، صاحب زمین سے عمل میں تعاون مانگے اور صاحب زمین، مزارع کی مدد کرے تو یہ جائز ہے، کیونکہ یہ صرف تبرع (رضا کارانہ) طور پر ہے [۴]۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۴۵، ۲۴۶، مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۳، ۳۲۴، الام ۳/ ۲۳۹، حاشیۃ البجیرمی علی شرح منہج الطلاب ۳/ ۱۶۲، ۱۶۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۲، کشاف القناع ۳/ ۵۴۴۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۰، مبسوط ۲۳/ ۲۱، مغنی ۵/ ۴۲۶، ۴۲۷، منتہی الارادات ۱/ ۴۷۴، ۴۷۵، کشاف القناع ۳/ ۵۴۴، دسوقی ۳/ ۳۷۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۰، تکملہ البحر الرائق ۸/ ۱۸۲، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۳۶، المغنی ۵/ ۴۲۳، المقنع ۲/ ۱۹۲، ۱۹۳۔

(۳) حاشیہ الدسوقی ۳/ ۳۷۲۔

(۴) المبسوط ۲۳/ ۲۸

د- صاحب زمین کے ذمے، جوتنے کے لئے بیل کی شرط، کیونکہ اس صورت میں بیل کی منفعت، عقد مزارعت میں، معقود علیہ ہونے کے سبب مقصود ہوگی، اور اس کے جواز کی کوئی صورت نہیں، حنفیہ نے اس کی وضاحت کی ہے (۱)۔

ھ- مزارع اور صاحب زمین کے درمیان، پیداوار کی تقسیم کے بعد مزارع کے ذمے نگرانی اور اٹھانے کی شرط، کیونکہ اس طرح کی شرط، عمل مزارعت سے خارج ہے، حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے (۲)۔

و- کٹائی سے پہلے، صاحب زمین کے ذمے کھیتی کی حفاظت کی شرط، کیونکہ یہ شرط، مزارع اور زمین کے درمیان تخلیہ سے مانع ہے اور یہ عقد مزارعت کے لئے مفسد ہے، جیسا کہ پہلے گزرا، حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے (۳)۔

ز- عامل کے ذمے، کھیتی کاٹنے، کھلیان تک پہنچانے، دونے، اور ہوا میں اڑا کر بھوسا الگ کرنے کی شرط، کیونکہ کھیتی کو اس کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ کھیتی کی افزائش اور درستگی اس سے متعلق نہیں (۴)۔

اصل یہ ہے کہ ہر وہ عمل جس کی ضرورت، کھیتی پکنے، تیار ہونے اور سوکھنے سے پہلے پڑتی ہے، اور جس سے کھیتی کی افزائش اور درستگی متعلق ہے مثلاً، سینچائی، حفاظت، گھاس پھونس کی صفائی، چھوٹی کیاریوں کی کھدائی اور باندھ کی درستگی وغیرہ تو وہ مزارع کے ذمہ ہے، کیونکہ کھیتی سے جو مقصود ہے یعنی افزائش وہ عادۃً اس کے بغیر ممکن نہیں، لہٰذا وہ معقود علیہ کے توابع میں سے ہے اور عمل مزارعت کا حصہ ہے، اس لئے وہ مزارع کے ذمے ہوگا۔

اور ہر وہ عمل جس کی ضرورت، کھیتی پکنے، تیار ہونے اور خشک ہونے کے بعد اور پیداوار کی تقسیم سے پہلے پڑتی ہے اور جس کی ضرورت غلے کی صاف صفائی کے لئے پڑتی ہے، وہ طے شدہ حصہ پیداوار کے مطابق دونوں کے ذمے ہوگا، یعنی ہر ایک پیداوار میں سے اپنے حصہ کے تناسب سے اس کے اخراجات برداشت کرے گا، کیونکہ وہ مزارعت کے عمل سے خارج ہے۔

اور ہر وہ عمل جس کی ضرورت تقسیم کے بعد پڑتی ہے مثلاً غلہ اٹھانا وغیرہ، اور جس کی ضرورت پیداوار کو اپنے قبضہ میں کرنے کے لئے پڑتی ہے، وہ دونوں میں سے ہر ایک پر اس کے حصہ پیداوار کے لحاظ سے ہوگا۔ کیونکہ وہ ہر شخص کی مملوکہ حصہ کا خرچہ ہے، لہٰذا اسی شخص کے ذمے ہوگا، دوسرے کے ذمے نہیں (۱)۔

امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ انھوں نے کٹائی، کھلیان تک اٹھانے، دونے اور ہوا میں اڑا کر غلہ صاف کرنے کی شرط، مزارع پر لگانے کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ لوگوں کا ایسا تعامل ہے۔ (۲) اور اسی پر فتویٰ ہے (۳) اور یہ حنابلہ (۴) اور مالکیہ میں سے ابن القاسم کا مذہب ہے (۵)۔

ح- صاحب زمین کی طرف سے، مزارع کے ذمے ایسے عمل

(۱) بدائع الصنائع ۶/۱۸۰، تکملہ البحر الرائق ۸/۱۸۲، المبسوط ۲۳/۲۲، الفتاوی الہندیہ ۵/۲۳۶۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/۱۸۰، تکملہ البحر الرائق ۸/۱۸۶، منتہی الإرادات ۱/۴۷۳، المقنع ۲/۱۹۴۔
(۳) مبسوط ۲۳/۱۰۹، منتہی الارادات ۱/۴۷۳، مقنع ۲/۱۹۴۔
(۴) بدائع الصنائع ۶/۱۸۰، تبیین الحقائق ۵/۲۸۳، تکملۃ البحر الرائق ۸/۱۸۶، حاشیہ ابن عابدین ۶/۲۸۱، مبسوط ۲۳/۳۶، الفتاوی الہندیہ ۵/۲۳۶۔

(۱) حنفیہ کے سابقہ مراجع۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/۱۸۱، تبیین الحقائق ۵/۲۸۳، المبسوط ۲۳/۳۶، تکملۃ البحر الرائق ۸/۱۸۶، الفتاوی الہندیہ ۵/۲۳۷۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۶/۲۸۲۔
(۴) منتہی الإرادات ۱/۴۷۳، کشاف القناع ۳/۵۴۴۔
(۵) حاشیہ الصاوی علی الشرح الصغیر ۳/۴۹۶۔

کی شرط لگانا جس کی منفعت اور اثر، مدت مزارعت کے بعد بھی باقی رہے جیسے باڑھ لگانا، بڑی نہر کھودنا اور باندھ بنانا وغیرہ، جس کا اثر، مدت مزارعت ختم ہونے کے بعد بھی باقی رہتا ہے، کیونکہ یہ مقتضائے عقد کے خلاف شرط ہے، حنابلہ اور حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے[1]۔

ط-مٹی الٹنے پلٹنے کی شرط صاحب زمین کے ذمے ہے جبکہ بیج مزارع کی طرف سے ہو۔

البتہ اگر بیج صاحب زمین کی طرف سے ہوتو عقد مزارعت جائز ہے، کیونکہ جب بیج عامل کی طرف سے ہوگا تو صاحب زمین کی جانب عقد خود بخود لازم ہوجائے گا اور عدم تخلیہ کی یہ شرط لزوم عقد کے بعد ہے اور یہ جائز نہیں، اور اگر بیج صاحب زمین کی طرف سے ہوتو اس کی جانب عقد اس وقت لازم ہوگا جب بیج زمین میں ڈال دیا جائے اور مٹی الٹنے پلٹنے کا عمل اس سے پہلے ہوتا ہے، گویا مالک زمین نے مزارع کو ایسی زمین میں عمل مزارعت کے لئے اجرت پر لیا جس کی مٹی پہلے ہی پلٹی جاچکی، اس شرط کی صراحت حنفیہ نے کی ہے[2]۔

ی-صاحب زمین اور مزارع کے ذمے ایک ساتھ بیج کی شرط لگانا، اور یہ شرط حنفیہ کے نزدیک ہے[3]۔

ک-مالکیہ کے نزدیک نفع میں تفاوت کی شرط لگانا [4] اس طور پر کہ مزارعت کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک اپنے بیج کے

(۱) بدائع الصنائع ۱۸۱/۶، المبسوط ۳۹/۲۳، الفتاویٰ الہندیہ ۲۳۷/۵، منتہی الإرادات ۴۷۳/۱۔

(۲) المبسوط ۱۰۹/۲۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲۷۵/۶، ۲۷۶، المبسوط ۱۹/۲۳، بدائع الصنائع ۱۷۷/۶۔

(۴) حاشیہ الدسوقی ۳۷۳/۳، الخرشی ۶۳/۶، ومابعد۔

بقدر نہ لے جیسا کہ پہلے گذرا۔

ل-بھوسے کی شرط اس شخص کے لئے جس کی طرف سے بیج نہ ہو اور اس کی تین صورتیں ہیں:

اول: صاحب زمین اور مزارع یہ شرط لگائیں کہ بھوسا وغیرہ مثلاً جلانے کی لکڑی، چاول کا بھوسا، نیز گیہوں وغیرہ کا بھوسہ، دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا، اس صورت میں یہ شرط جائز ہے، کیونکہ یہ مقتضاء عقد کے موافق ہے، کیونکہ کھیت کی پیداوار میں شرکت اس عقد کے معانی اور لوازم میں سے ہے، حنفیہ اور مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے[1]۔

دوم: دونوں مذکورہ شرط سے خاموش رہیں اس صورت میں امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ عقد فاسد ہوجائے گا، کیونکہ بھوسا اور دانا دونوں عقد سے مقصود ہیں، لہٰذا بھوسے کے ذکر سے خاموشی دانے کے ذکر سے خاموشی کے درجے میں ہے اور یہ بالا جماع مفسد عقد ہے، لہٰذا یہ بھی مفسد عقد ہوگا۔

اور امام محمد کا خیال ہے کہ اگر دونوں بھوسے کے ذکر سے خاموش رہیں تو عقد فاسد نہیں ہوگا اور بھوسا ان دونوں میں سے اس کا ہوگا جس نے بیج دیا، چاہے وہ صاحب زمین ہو یا مزارع ہو، کیونکہ بیج والا جو بھوسا کے پیداوار کا مستحق ہو رہا ہے وہ اپنی بیج کی وجہ سے مستحق ہو رہا ہے نہ کہ شرط کی وجہ سے، لہٰذا ان میں سے کسی کے لئے بھی بھوسے کی شرط لگانا اور اس سے خاموش رہنا ایک ہی درجے کا ہے۔

امام طحاوی نے بیان کیا کہ امام محمد نے امام ابو یوسف کے قول کی طرف رجوع کرلیا[2]۔

علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں، غلے کے اعتبار سے بھوسا

(۱) بدائع الصنائع ۱۸۱/۶، تبیین الحقائق ۲۸۱/۵/ ۲۸۲، حاشیہ ابن عابدین ۲۷۷/۶، الخرشی ۶۶/۶۔

(۲) سابقہ مراجع۔

دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا کیونکہ بھوسا غلے کی طرح ہے، دونوں میں سے ہر ایک زمین کی پیداوار کا حصہ مانا جاتا ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ وہ صاحب زمین اور مزارع کے درمیان اسی تناسب سے تقسیم ہو، جس تناسب کے ساتھ غلہ تقسیم کرنے پر اتفاق ہوا ہے کیونکہ بھوسا غلہ ہی کے تابع ہے [(۱)]۔

سوم: دونوں شرط لگائیں کہ بھوسا ان میں سے ایک کے لئے ہو دوسرے کے لئے نہیں۔

اس صورت میں حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر دونوں نے شرط لگا کر بھوسے کو صاحب بیج کے لئے طے کیا تو یہ شرط درست ہے اور بھوسا صاحب بیج کا ہوگا، کیونکہ صاحب بیج بلا شرط بھوسے کا مستحق تھا، کیونکہ وہ اسی کی ملکیت کے نمو کا حصہ ہے، اور شرط کی وجہ سے کوئی اضافہ نہیں ہوا بلکہ تاکید ہی ہوگئی۔

اور اگر دونوں نے بھوسہ کو اس شخص کے لئے طے کیا جس کا بیج نہیں ہے، تو مزارعت فاسد ہوجائے گی، اس لئے کہ بیج والا بھوسہ کا مستحق اس وجہ سے ہوتا تھا کہ اس نے بیج دیا ہے نہ کہ شرط کی وجہ سے، کیونکہ بھوسہ اس کی مملوکہ شی کے نمو کا نتیجہ ہے اور انسان کی مملوکہ شی کا نمو اس کا ملک ہوتا ہے، لہٰذا بھوسے کو اس شخص کے لئے شرط لگانا جس کی طرف سے بیج نہیں، ایسا ہی ہے جیسے اس کے لئے غلہ کی شرط لگانا اور یہ عقد کے لئے مفسد ہے، لہٰذا یہ بھی مفسد ہوگا [(۲)]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ بھوسہ صاحب زمین اور مزارع کے درمیان اس شرط کے مطابق تقسیم ہوگا، جس پر دونوں نے معاملہ کیا ہے، کیونکہ بھوسہ غلے کی طرح ہے، لہٰذا وہ دونوں پر تقسیم ہوگا، جیسے غلہ تقسیم ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ بسا اوقات آفت سماوی کے سبب کھیتی برباد ہوجاتی ہے اور زمین میں بھوسہ کے سوا کچھ نہیں بچتا، اگر بھوسہ ان میں سے کوئی ایک ہی کے لئے ہوتو دوسرے کو پیداوار میں سے کچھ نہیں مل پائے گا، اور اس سے وہ شرکت ختم ہوجائے گی جو عقد مزارعت کے لوازم میں سے ہے اور یہ ایسا ہی ہوجائے گا جیسے کہ کوئی شخص یہ شرط لگادے کہ پوری پیداوار اس کے لئے ہوگی، یا پیداوار کی ایک متعین مقدار اس کے لئے ہوگی [(۱)]۔

مزارعت کی صورتیں:

۲۰ - مزارعت کی صورتوں کے حکم کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے، ان میں سے بعض صحیح ہیں اور وہ وہ صورتیں ہیں جن میں صحت کی تمام شرائط مکمل طور پر پائی جائیں اور یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو مزارعت کے جواز کے قائل ہیں، ان میں سے بعض صورتیں فاسد ہیں اور وہ ایسی صورتیں ہیں جن میں مذکورہ شرطوں میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے۔

ذیل میں مزارعت کی کچھ صورتیں درج کی جارہی ہے۔

صحیح مزارعت کی کچھ صورتیں:

۲۱ - یہ کہ محنت ایک طرف سے ہو اور باقی سب کچھ یعنی زمین، بیج، ہل بیل اور دیگر اخراجات دوسری طرف سے۔

اس صورت کی صحت کی صراحت حنفیہ، [(۲)] مالکیہ [(۳)] اور حنابلہ [(۴)] نے کی ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۷۷، المبسوط ۲۳/ ۶۱۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۱، تکملہ البحر الرائق ۸/ ۱۸۴، المبسوط ۲۳/ ۶۱، ہدایہ مع تکملۃ الفتح ۹/ ۴۷۰، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۷۔

(۱) الخرشی ۶/ ۶۶۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۹، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۸۲، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۷۸، المبسوط ۲۳/ ۱۹۔
(۳) الخرشی ۶/ ۶۶۔
(۴) منتہی الإرادات ۱/ ۴۷۱، المغنی ۵/ ۴۲۳۔

حنفیہ کے یہاں اس صورت کے صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ صاحب زمین عامل کو اجرت پر لے رہا ہے تا کہ وہ اس کی زمین میں اس کی کچھ پیداوار کے عوض عمل کرے جو پیداوار خود اس کی مملوکہ بیج کا نتیجہ ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اس صورت کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ یہ عقد لفظ شرکت کے ساتھ کیا جائے اگر لفظ اجارہ کے ساتھ کیا گیا تو عقد صحیح نہ ہوگا، کیونکہ یہ مجہول حصے کے عوض اجارہ ہوگا، اور اگر دونوں عقد کو مطلق رکھیں تو ابن القاسم اسے اجارہ پر محمول کر کے ممنوع قرار دیتے ہیں اور سحنون اسے شرکت پر محمول کر کے جائز کہتے ہیں۔ مالکیہ کے نزدیک پہلا قول مشہور ہے یعنی اس کو اجارہ پر محمول کیا جائے لہٰذا عقد جائز نہ ہوگا۔

۲۲ - زمین ایک طرف سے ہو اور باقی سب کچھ دوسری طرف سے، اور یہ صورت بہ اتفاق حنفیہ [۱] اور مالکیہ [۲] جائز ہے اور حنابلہ کے یہاں ظاہر مذہب یہ ہے کہ اگر بیج، صاحب زمین کی طرف سے ہو اور محنت مزارع کی طرف سے تو عقد مزارعت صحیح ہے [۳]، یہی عقد مزارعت میں اصل ہے اور رسول اللہ ﷺ نے اہل خیبر سے اسی پر معاملہ فرمایا تھا۔

حنفیہ کے نزدیک اس صورت کے صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مزارع نے زمین کو اس کی پیداوار کے کچھ حصے کے عوض، اجرت پر لیا ہے اور پیداوار، اس کی ملک یعنی بیج کے نمو کا نتیجہ ہے [۴]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۱۷۹، تکملۃ البحر الرائق ۸/۱۸۲، حاشیہ ابن عابدین ۶/۲۷۸، المبسوط ۲۳/۱۹، الہدایہ مع تکملۃ فتح القدیر ۹/۴۶۹۔

(۲) الخرشی ۶/۶۶۔

(۳) منتہی الإرادات ۱/۴۷۴۔

(۴) بدائع الصنائع ۶/۱۷۹، حاشیہ ابن عابدین ۶/۲۷۸، تکملۃ البحر الرائق ۸/۱۸۲، المبسوط ۲۳/۲۰۔

۲۳ - زمین اور بیج ایک طرف سے ہو اور محنت اور کاشت کے آلات اور ذرائع اور بیل دوسری طرف سے، یعنی مزارع کی طرف سے، اس صورت کی صحت کی صراحت حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے کی ہے [۱]۔

حنفیہ کے نزدیک اس صورت کے صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں عامل کو اجرت پر لینا مقصود ہے، بیج کو بطور مقصود اجرت پر نہیں لیا گیا ہے، اور نہ ہی اس کے مقابلے کوئی اجرت ہے، بلکہ یہ معقود علیہ یعنی منفعتِ عامل کے توابع میں سے ہے، اس لئے کہ وہ عمل کا ذریعہ ہے، اس لئے اس کے مقابلے کوئی چیز نہیں، اور جب یہ معقود علیہ کے تابع ہے تو یہ عمل کی صفت کے قائم مقام ہے، لہٰذا یہ عقد، ایک اچھے عمل پر ہوا، اور اوصاف کے لئے عوض میں سے کوئی حصہ نہیں، اس لئے ممکن ہے کہ یہ عقد پہلے اجارہ ہو پھر زمین کی منفعت اور عامل کی منفعت کے درمیان شرکت کے ذریعہ تکمیل پذیر ہو [۲]۔

۲۴ - دونوں، سب کچھ میں یعنی زمین، عمل، بیج، بیل اور اخراجات میں برابر کے شریک ہوں، کیونکہ ان میں سے ایک دوسرے پر کسی بھی طرح فوقیت نہیں رکھتا۔

حنفیہ نے اس صورت کی صحت کی صراحت کی ہے، اسی طرح مالکیہ اور حنابلہ نے بھی [۳]۔

حنفیہ کے نزدیک اس صورت کے جواز کی وجہ جیسا کہ علامہ سرخسی نے مبسوط میں بیان کیا، یہ ہے کہ جب زمین دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور دونوں اس شرط کے ساتھ عمل کریں کہ سال بھر دونوں عمل کریں گے اور بیج اور بیل میں مشترک ہوں گے، اور جو بھی

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۷۶، الخرشی ۶/۶۶، منتہی الإرادات ۱/۴۷۴، المغنی ۵/۴۲۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/۱۸۹۔

(۳) المبسوط ۲۳/۱۰۷، الفتاویٰ الہندیہ ۵/۲۲۹، حاشیہ الدسوقی ۳/۳۷۶، الخرشی ۶/۶۵، المغنی ۵/۴۲۸، ۴۲۹، المقنع ۲/۱۹۴۔

پیداوار ہوگی، وہ نصف نصف تقسیم ہوگی، تو ایسا کرنا جائز ہے، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک اپنے حصۂ زمین میں، اپنی بیج اور اپنے بیل کے ساتھ عمل کر رہا ہے اور یہ دوسرے کی پیداوار میں اضافے کا سبب نہیں بن رہا ہے، لہٰذا اگر یہ دونوں یہ شرط لگالیں کہ پیداوار دونوں کے درمیان ثلث کے لحاظ سے تقسیم ہوگی، تو عقد فاسد ہوجائے گا، کیونکہ جس نے اپنے لئے ثلث کی شرط لگائی گویا اس نے اپنے حصۂ زمین اور بیج کو دوسرے کو مزارعت پر دے دیا، اس شرط کے ساتھ کہ اس کے لئے ثلث پیداوار ہوگی اور عمل میں وہ دونوں شریک رہیں گے، اور یہ عقد کو فاسد کرنے والا ہے، اور اس لئے بھی کہ جس کے لئے دوثلث ہے، اس کے لئے نصف سے زائد پیداوار اس کے عمل کی اجرت ہے اور وہ اس چیز میں عمل کر رہا ہے جس میں خود شریک ہے، اور جس میں وہ خود شریک ہو اس میں اس کے عمل سے دوسرے کے ذمے اجرت لازم نہیں ہوگی، اور اگر بیج دونوں کی طرف سے ہو اور پیداوار بھی دونوں کے لئے، تو یہ صورت جائز ہے، کیونکہ جس نے اپنے واسطے ثلث پیداوار کی شرط لگائی، گویا اس نے اپنی زمین کا ثلث حصہ اپنے شریک کو عاریت پر دے دیا، اور کچھ عمل کے ذریعہ اس کی مدد کردی، اور ایسا کرنا جائز ہے اور اگر دونوں نے شرط لگادی کہ پیداوار دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگی، تو عقد فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ جس کی طرف سے ثلث بیج ہے، اس نے اپنے واسطے اپنے شریک کے بیج کی پیداوار کے ایک حصے کی شرط لگادی اور یہ اس کا اپنے عمل کی وجہ سے مستحق ہو رہا ہے، اور جو خود کسی چیز میں شریک ہو، اس میں عمل کرنے سے وہ دوسرے کی طرف سے اجرت کا مستحق نہیں ہوگا، کیونکہ اس صورت میں گویا وہ زمین کا سدس حصہ، اپنے شریک کو مکمل پیداوار کے عوض، مزارعت پر دے رہا ہے اور ایسا کرنا فاسد ہے، پھر واضح رہے کہ پیداوار دونوں کے درمیان، بیج کی مقدار کے تناسب سے تقسیم ہوگی، اور جس نے بیج کا دوثلث دیا ہے اس کے ذمے اپنے شریک کے واسطے، سدس زمین کی اجرت مثل لازم ہوگی، کیونکہ اس نے اس قدر حصۂ زمین کی منفعت عقد فاسد کے ذریعہ حاصل کی ہے، اور اس کے لئے نصف پیداوار طیب (حلال) ہوگی، اس میں سے کچھ بھی صدقہ کرنا لازم نہیں، کیونکہ اس نے اتنا حصہ اپنی زمین میں اگایا ہے، اور جہاں تک پیداوار کے چھٹے حصے کا تعلق ہے تو اس میں سے اس بیج کا چوتھائی حصہ نکالے گا جو اس نے بویا ہے اور جو اجرت یا خرچ اسے اٹھانا پڑا ہے وہ نکالے گا اور اس میں سے فاضل کو صدقہ کرے گا، کیونکہ اس نے اتنا حصہ دوسرے کی زمین میں عقد فاسد کے ذریعہ اگایا ہے اور اس کے لئے نصف پیداوار طیب وحلال ہوگی، اس میں سے کچھ بھی صدقہ کرنا لازم نہیں، کیونکہ اس نے اتنا حصہ دوسرے کی زمین میں عقد فاسد کے ذریعہ اگایا ہے[1]۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ اگر زمین تین آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور وہ اس شرط پر معاملہ کریں کہ اس زمین میں، اپنے بیج، اپنے بیل اور اپنے خدمت گاروں کے ذریعہ مشترک طور پر کاشت کاری کریں گے، اور جو اللہ تعالیٰ دیں گے وہ ان کے حصوں کے بقدر تقسیم ہوگی، تو ایسا کرنا جائز ہے، کیونکہ تینوں میں سے کوئی بھی اپنے دونوں ساتھیوں سے کسی بھی چیز میں بڑھا ہوا نہیں ہے[2]۔

۲۵ - اور اگر ان میں سے ایک کے بیج کے عوض دوسرے کا عمل ہو، اور زمین دونوں کے درمیان اجارۃً یا ملکیت میں مشترک ہو یا وہ زمین مباح ہو، اور عمل اور بیج کی قیمت ایک دوسرے کے مساوی ہو تو یہ شرکت درست ہے مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے[3]۔

---

(۱) المبسوط ۲۳/۱۰۷، ۱۰۸۔

(۲) المغنی ۵/۴۲۸، ۴۲۹۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۷۶، الخرشی ۶/۶۵۔

۲۶- اور اگر ان میں سے ایک کی زمین اور کچھ بیج کے عوض دوسرے کا عمل اور کچھ بیج ہو تو مالکیہ نے اس صورت کے جواز کی صراحت کی ہے [(۱)]۔

مالکیہ کے نزدیک اس صورت کے جواز کی شرط یہ ہے کہ عامل کو ملنے والا نفع اس کے بیج کے تناسب سے کم نہ ہو، یا تو اس کے بیج سے زیادہ ہو یا کم از کم اس کے برابر ہو۔

زیادتی کی مثال: ان میں سے ایک کی طرف سے زمین اور دو ثلث بیج ہو اور دوسرے کی طرف سے عمل اور ایک ثلث بیج ہو، اس شرط پر کہ ہر ایک کے لئے نصف پیداوار ہوگی، تو اس صورت میں عامل کا نفع کا حصہ اس کے بیج کے تناسب سے زیادہ ہے، لہٰذا مزارعت صحیح ہوگی۔

برابری کی مثال: صاحب زمین، دو ثلث نفع لے اور عامل ایک ثلث، تو اس مثال میں عامل کا نفع، اس کے بیج کے تناسب سے برابر ہے، لہٰذا مزارعت درست ہوگی۔

لیکن اگر عامل کا نفع، ثلث سے کم ہو تو عقد فاسد ہو جائے گا، کیونکہ اس نے اپنے بیج کے تناسب سے کم لیا ہے۔

اور یہ صورت حنفیہ کے یہاں جائز نہیں، کیونکہ بیج مشترک طور پر دونوں کے ذمے ہو، یہ جائز نہیں جیسا کہ پہلے گزرا۔

۲۷- زمین اور بیل ایک کی طرف سے ہو اور عمل اور بیج دوسرے کی طرف سے یہ صورت امام ابو یوسف کے یہاں جائز ہے [(۲)]، کیونکہ اگر زمین اور بیج ایک کی طرف سے ہوتا تو جائز ہے اور بیل کی منفعت، عامل کی منفعت کے تابع ہوگی اسی طرح جب زمین اور بیل ایک کی طرف سے ہو تو یہ جائز ہے اور بیل کی منفعت زمین کی منفعت کے تابع ہوگی۔

اور ظاہر روایت میں ہے کہ جائز نہیں ہے [(۱)]، کیونکہ اس صورت میں عامل زمین اور جانور کو کچھ پیداوار کے عوض اجرت پر لے رہا ہے اور زمین اور جانور مقصود ہیں، اس لئے کہ منفعت کی جنس مختلف ہونے کے سبب، تبعیت کا مفہوم یہاں پایا جانا ممکن نہیں، اس لئے کہ جانور کی منفعت، زمین کی منفعت سے الگ ہے، لہٰذا یہ منفعت اصل اور مقصود بن کر باقی رہی، اس طرح ثابت ہوا کہ مذکورہ صورت میں کچھ پیداوار کے عوض، جانور کو باقاعدہ اور بالقصد اجرت پر لیا جا رہا ہے اور پیداوار کے عوض، جانور کو اجرت پر لینا جائز نہیں۔

مزارعت فاسدہ کی کچھ صورتیں:

۲۸- بیج اور جانور ایک کی طرف سے ہوں اور زمین اور عمل دوسرے کی طرف سے، حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، [(۲)]، کیونکہ صاحب بیج، زمین اور عامل دونوں کو کچھ پیداوار کے عوض اجرت پر لے رہا ہے، اور کسی ایک جانب، زمین اور عامل دونوں کا جمع ہونا، مزارعت کو فاسد کر دیتا ہے، کیونکہ اصل حکم کے خلاف ہے۔

۲۹- بیج ایک طرف سے ہو اور باقی سب کچھ دوسری طرف سے، حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی وضاحت کی ہے [(۳)]، اس صورت کے فساد کی وجہ وہی ہے جو پہلی صورت کے فساد کی تھی، کیونکہ اس میں بھی زمین اور عمل کو ایک طرف جمع کر دیا گیا ہے اور یہ صورت شریعت کے مورد (ثابت شدہ حکم) کے خلاف ہے۔

---

(۱) حاشیہ الدسوقی ۳/ ۳۷۶، الخرشی ۶/ ۶۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۹، تبیین الحقائق ۵/ ۲۸۱، المبسوط ۲۳/ ۲۰۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۹، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۸۲، تبیین الحقائق ۵/ ۲۸۰، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۷۸، منتہی الإرادات ۱/ ۴۷۴، کشاف القناع ۳/ ۵۴۳۔

(۳) سابقہ مراجع۔

اور امام ابو یوسف سے دونوں صورتوں میں جواز کا قول منقول ہے[۱]۔

امام ابو یوسف کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ اجرت پر لینا جائز ہے تو ایک ساتھ اکٹھے اجرت پر لینا بھی جائز ہوگا۔

۳۰- بیج کا کچھ حصہ مزارع کی طرف سے ہو اور کچھ حصہ صاحب زمین کی طرف سے، حنفیہ اور حنابلہ نے ظاہر مذہب میں اس کی وضاحت کی ہے[۲]۔

حنفیہ کے نزدیک اس صورت کے فساد کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک اپنے شریک کو، اپنے حصہ بیج میں اجرت پر لے رہا ہے، اس طرح زمین اور عامل دونوں کو کرایہ پر لینا ایک طرف جمع ہونا لازم آرہا ہے، جو عقد مزارعت کو فاسد کرنے والا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک اس صورت کے فساد کی وجہ یہ ہے کہ بیج صاحب زمین کے ہی ذمہ ہے، ظاہر مذہب کے مطابق یہ عامل کے ذمے نہیں ہوسکتا، کیونکہ لازم ہے کہ سارا مال، کسی ایک طرف سے ہو جیسے کہ مضاربت میں ہوتا ہے۔

لیکن یہ صورت مالکیہ کے نزدیک صحیح ہے، کیونکہ ان کے نزدیک یہ جائز ہے کہ صاحب زمین اور مزارع، بیج میں شریک ہوں، جیسا کہ پہلے گزر چکا[۳]۔

۳۱- زمین ایک طرف سے ہو اور بیج اور جانور دوسری طرف سے ہو، اس طور پر کہ صاحب زمین، اپنی زمین مزارع کو دے، اور مزارع، اپنے بیج اور جانور کے ذریعہ کسی دوسرے آدمی کے ساتھ مل کر اس زمین میں کاشت کرے، اور شرط یہ ہو کہ ثلث پیداوار صاحب زمین کے لئے ہو اور دو ثلث پیداوار اس کے لئے ہو جس نے بیج اور جانور دیا ہے، اور ایک ثلث اس دوسرے عامل کے لئے ہو، جو مزارع کے ساتھ شریک رہا ہے، یہ عقد مزارعت، صاحب زمین اور اس مزارع اول کے حق میں صحیح ہوگا جس نے بیج اور جانور دیا ہے، اور دوسرے عامل کے حق میں فاسد ہوگا، اور ثلث پیداوار صاحب زمین کے لئے ہوگی اور دو ثلث پیداوار مزارع اول کے لئے، اور دوسرے عامل کو اس کے عمل کی اجرت مثل ملے گی۔

علامہ کاسانی فرماتے ہیں: مزارعت، سب کے حق میں فاسد ہونی چاہیے تھی، کیونکہ صاحب بیج، جو مزارع اول ہے، اس نے زمین اور عامل دونوں کو اجرت پر لیا ہے، اور اجرت پر لینے میں دونوں کو اکٹھا کرنا مزارعت کو فاسد کر دیتا ہے، کیونکہ یہ شریعت کے مورد کے خلاف ہے، مگر اس کے باوجود زمین اور مزارع اول کے حق میں مزارعت کی صحت کا حکم لگایا گیا ہے، ایسا اس وجہ سے ہوا کہ صاحب زمین اور مزارع اول کے درمیان عقد سے، زمین کو اجرت پر لینے کا معاملہ متحقق ہوا ہے۔ اس کے سوا کچھ نہیں، اور یہ جائز ہے، جب کہ مزارع اول اور مزارع ثانی کے درمیان عقد سے، زمین اور عامل دونوں کو ایک ساتھ اجرت پر لینا لازم آیا ہے اور یہ جائز نہیں ہے، اور یہ ہوسکتا ہے کہ ایک ہی عقد کی دو جہتیں ہوں، ایک جہت سے صحیح ہو اور دوسری جہت سے فاسد، بالخصوص دو شخصوں کے حق میں، لہٰذا مذکورہ عقد بھی ایک کے حق میں صحیح ہوگا اور دوسرے کے حق میں فاسد۔

البتہ اگر اسی صورت میں بیج صاحب زمین کی طرف سے ہو تو مزارعت، سبھوں کے حق میں درست ہو جاتی، اور پیداوار دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی، کیونکہ مذکورہ صورت میں صاحب زمین دونوں عاملوں کو ایک ساتھ اجرت پر لے رہا ہے اور دو عاملوں کو ایک ساتھ اجرت پر لینے سے مزارعت کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا،

(۱) بدائع الصنائع ۱۷۹/۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۷۹/۶، حاشیہ ابن عابدین ۲۷۸/۶، المبسوط ۳۰/۲۳، ۳۱، منتہی الإرادات ۴۷۴/۱، کشاف القناع ۵۴۳/۳۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳۷۶/۳، الخرشی ۶۵/۶۔

اور جب عقد صحیح ہوا تو پیداوار شرط کے مطابق تقسیم ہوگی، حنفیہ کا یہی مسلک ہے[(۱)]۔

۳۲- اور اگر صاحب زمین کسی شخص سے کہے کہ میں زمین میں اپنے بیج اور عامل کے ذریعہ کاشت کرتا ہوں، البتہ اس کی سینچائی، آپ کے پانی سے ہوگی اور پیداوار دونوں کے درمیان تقسیم ہوگی، اس سلسلہ میں حنابلہ کے یہاں دو روایتیں ہیں:

ایک روایت یہ کہ مزارعت صحیح نہیں، کیونکہ مزارعت کی صورت یہ ہے کہ عمل ایک کی طرف سے ہو، اور زمین دوسرے کی طرف سے اور صاحب پانی کی طرف سے یہاں نہ زمین ہے اور نہ عمل، کیونکہ پانی نہ بیچا جاسکتا ہے، نہ خریدا جاسکتا ہے اور نہ ہی اجرت پر لیا جاسکتا ہے، تو پانی کے ذریعہ مزارعت کس طرح درست ہوگی؟

اس روایت کو قاضی اور ابن قدامہ نے پسند کیا ہے اور آخر الذکر نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ صورت نہ منصوص ہے اور نہ منصوص کے معنی میں ہے۔

دوسری روایت یہ کہ مزارعت صحیح ہے، کیونکہ پانی ان چیزوں میں سے ایک ہے جس کی ضرورت کھیتی کو پڑتی ہے۔ لہٰذا جائز ہے کہ پانی کسی ایک کی طرف سے ہو جیسا کہ زمین اور عمل کسی ایک کی طرف سے ہوتا ہے، اس روایت کو ابوبکر نے پسند کیا ہے اور اس کو امام احمد سے، یعقوب بن بختان اور حرب نے نقل کیا ہے[(۲)]۔

۳۳- اگر صاحب زمین کسی شخص سے کہے: میں نے تمہیں اپنی آدھی زمین اجرت پر دی، اس کے عوض تم نصف بیج اور نصف اپنی اور اپنے جانور کی منفعت دو اور مزارع پوری بیج لگا دے تو عقد مزارعت صحیح نہیں، کیونکہ منفعت مجہول ہے اور جب منفعت مجہول ہو تو عقد فاسد ہوجاتا ہے، اسی طرح اگر منفعت کو کسی دوسرے زمین کی اجرت قرار دے تو بھی جائز نہیں اور پوری پیداوار مزارع کی ہوگی، اور مزارع کے ذمے زمین کی اجرت مثل لازم ہوگی۔

اور اگر منفعت کا علم اور اس کی تعیین اس طرح ممکن ہو کہ بیج کی حیثیت سے جداگانہ نہ ہو تو عقد جائز ہے اور پیداوار دونوں کے درمیان تقسیم ہوگی۔

اور ایک قول یہ ہے کہ عقد صحیح نہیں، کیونکہ بیج عوض ہے، لہٰذا اس پر قبضہ کرنا شرط ہے، جیسا کہ اگر بیج مبیع ہوتا اور اس پر قبضہ نہ ہوا ہوتا۔

اور اگر صاحب زمین اس سے کہے: میں نے تمہیں اپنی آدھی زمین اجرت پر دی اس کے عوض کہ تم اپنی اور اپنے جانور کی نصف منفعت دو، اور دونوں ساتھ بیج نکالیں تو یہ پہلی صورت کی طرح ہے، البتہ پیداوار ہر حال میں دونوں کے درمیان تقسیم ہوگی، حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے[(۱)]۔

۳۴- اگر عقد مزارعت میں چار آدمیوں نے شرکت کی، اس طور پر کہ ایک کی طرف سے زمین ہو، دوسرے کی طرف سے جانور، تیسرے کی طرف سے بیج اور چوتھے کی طرف سے عمل ہو تو عقد مزارعت فاسد ہوجائے گا، حنفیہ نے اس صورت کے فساد کی صراحت کی ہے[(۲)]۔

اور اگر تین افراد نے شرکت کی، ایک کی طرف سے زمین، دوسرے کی طرف سے بیج، اور تیسرے کی طرف سے جانور اور عمل ہو، اس شرط پر کہ پیداوار ان کے درمیان تقسیم ہوگی، تو مزارعت فاسد ہوجائے گی، حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے[(۳)]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۰۔

(۲) المغنی ۵/ ۴۲۷، منتہی الإرادات ۱/ ۴۷۴، المقنع ۲/ ۱۹۴، کشاف القناع ۳/ ۵۴۵۔

(۱) المغنی ۵/ ۴۲۵، کشاف القناع ۳/ ۵۴۳، ۵۴۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۹، تکملۃ البحرالرائق ۸/ ۱۸۲، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۷۹، المبسوط ۲۳/ ۱۵، ۱۶۔

(۳) المغنی ۵/ ۴۲۸، منتہی الإرادات ۱/ ۴۷۴، المقنع ۲/ ۱۹۴۔

امام ابو یوسف کی روایت پر قیاس کے مطابق یہ عقد جائز ہے[1]۔

عقد مزارعت کے آثار:

عقد مزارعت پر کچھ آثار واحکام مرتب ہوتے ہیں، جو معاملے کی صحت وفساد کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں۔

اول: صحیح مزارعت پر مرتب ہونے والے آثار واحکام:

۳۵- جب مزارعت کی صحت کے تمام شرائط مکمل طور پر پائے جائیں تو مزارعت صحیح ہوتی ہے اور اس پر درج ذیل آثار واحکام مرتب ہوتے ہیں:

الف: مزارع یعنی بٹائی پر کھیت لینے والے شخص پر کاشت کاری سے متعلق ہر وہ کام لازم ہوگا جو کھیتی کے نمو اور بہتری کے لئے ضروری ہے جیسے سینچائی، نگرانی، کھیت کے اندر پانی کے گزرگاہوں کی صفائی اور کھاد ڈالنا وغیرہ، حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے[2] کیونکہ مزارعت یعنی کھیت کی بٹائی کا معاملہ ان سب چیزوں کو شامل ہے، لہٰذا یہ سب چیزیں لازم ہوں گی۔

ب: اگر عقد مزارعت کے وقت شرط لگادی گئی کہ ہل کے ذریعہ زمین کی جوتائی، مزارع کے ذمہ ہوگی تو اسی کے ذمہ ہوگی، کیونکہ یہ شرط صحیح ہے، لہٰذا اس کا پورا کرنا لازم ہے، اور اگر وہ دونوں (زمین کا مالک اور بٹائی پر زمین لینے والا شخص) اس سے خاموش رہیں اور مزارع کے ذمہ زمین کی جوتائی کی شرط نہ لگائیں تو بھی مزارع کو

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۲، شامی ۶/ ۲۸۱، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۳۷، منتہی الإرادات ۱/ ۴۷۲، کشاف القناع ۳/ ۵۴۰۔

زمین کی جوتائی پر مجبور کیا جائے گا، بشرطیکہ اس کے بغیر پیداوار بالکل نہ ہو یا اتنی کم ہو جتنی کے لئے کاشت کاری نہیں کی جاتی؛ کیونکہ مزارعت کا معاملہ جب مطلق ہو تو اس سے مقصود ایسی کاشت کاری ہوتی ہے جو لوگوں میں رائج اور معروف ہو، البتہ اگر زمین ایسی ہو کہ بغیر جوتائی کے اتنی پیداوار دیتی ہو جتنی پیداوار کے لئے عام طور سے لوگ کھیتی کرتے ہوں تو مزارع کو جوتائی پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس کی صراحت حنفیہ نے کی ہے[1]۔

اسی بنا پر مزارع اگر زمین کی سینچائی سے رک جائے اور کہے کہ زمین کو میں اپنے حال پر چھوڑ دیتا ہوں، بارش کے پانی سے خود ہی سیراب ہوجائے گی تو اگر کھیتی ایسی ہے کہ بارش کا پانی اس کے لئے کافی نہیں ہے، الگ سے سینچائی کی ضرورت ہے تو مزارع کو الگ سے پانی کے ذریعہ سینچائی پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ عقد مزارعت جب مطلق ہو تو اس سے مراد ایسی کاشت کاری ہوتی ہے جس کا لوگوں میں معمول اور رواج ہو، اور اگر اس کھیتی کو الگ سے پانی سے سینچائی کی ضرورت نہیں، بارش کا پانی ہی اس کے لئے کافی ہے اور اسی سے معمول کی پیداوار ہوجاتی ہے تو مزارع کو الگ پانی سے سینچائی پر مجبور نہیں کیا جائے گا، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے[2]۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ عامل یعنی بٹائی پر زمین لینے والے شخص کے ذمہ ہر وہ کام ہے جس سے پھل اور پیداوار کی درستگی وابستہ ہو جیسے سینچائی، جوتائی وغیرہ[3]۔

ج: زمین کے مالک پر لازم ہے کہ وہ زمین مزارع کے حوالہ کرے تاکہ وہ اس میں کاشت کاری شروع کرسکے اور اگر پہلے سے پودے اگے ہیں تو وہ ان کی حفاظت اور بڑھوتری کے لئے کام کرسکے

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۲، المبسوط ۲۳/ ۳۸، ۳۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۲، المبسوط ۲۳/ ۳۸، ۳۹۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۵۴۰۔

کیونکہ زمین کو بٹائی دار کے حوالہ نہ کرنا یہ گویا بٹائی دار کو پورے طور پر تصرف سے روکنا ہے جو عقد مزارعت کے لئے مفسد ہے۔

د: صاحب زمین کے ذمہ ایسے بنیادی کام ہیں، جن کا اثر اور نفع عقد مزارعت کے بعد بھی باقی رہے جیسے چہار دیواری، بیرونی نہروں کی نکاسی وغیرہ، جس کا اثر ونفع باقی رہتا ہے، اس کی صراحت حنفیہ اور حنابلہ نے کی ہے (۱)۔

ھ: حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک، زمین کا خراج مالک زمین کے ذمہ ہے (۲)، مزارع پر خراج کی ادائیگی کی شرط لگانا ان حضرات کے یہاں جائز نہیں، اور نہ یہ جائز ہے کہ پیداوار سے خراج ادا کیا جائے اور بقیہ پیداوار مالک زمین اور مزارع کے درمیان تقسیم کردی جائے، کیونکہ حنفیہ کے بیان کے مطابق، خراج مال کی ایک متعین مقدار ہے، پیداوار سے اس متعین مقدار کی ادائیگی کی شرط لگانا ایسا ہی ہے جیسے مالک زمین کے لئے پیداوار کی اتنی مقدار کی شرط لگادی جائے اور یہ شرط فاسد ہے، کیونکہ اس سے پیداوار کے حصول کے باوجود پیداوار میں شرکت ختم ہوسکتی ہے، اس لئے کہ عین ممکن ہے کہ اتنی ہی پیداوار ہو جتنی خراج میں ادا کرنا ہے یا اس سے بھی کم ہو۔

و: کھیتی پر آنے والے تمام اخراجات، مثلاً کھاد کی قیمت اور ضرر رساں گھاس پھوس کی صفائی کی اجرت وغیرہ مالک زمین اور مزارع دونوں پر عائد ہوں گے۔ اور دونوں پر ان کے حصے کے بقدر لازم ہوں گے، نیز کٹائی کی اجرت، کھلیان تک غلہ منتقل کرنے کی اجرت، دونی کی اجرت اور غلہ سے گھاس بھوسہ الگ کرنے کی اجرت بھی مشترک طور پر دونوں پر عائد ہوگی، کیونکہ یہ کام عقد مزارعت کے کاموں میں شامل نہیں، لہٰذا مخصوص طور پر صرف مزارع پر لازم نہیں ہوں گے۔

امام ابو یوسف وغیرہ سے منقول ہے کہ یہ آخری چیزیں مزارع پر ہی لازم ہوں گی کیونکہ لوگوں کا ایسا ہی رواج اور عرف ہے، یہ حنفیہ کا مسلک ہے (۱)۔

ز: زمین کی پیداوار، مالک زمین اور مزارع کے درمیان اسی معاہدے کے مطابق تقسیم ہوگی، جس پر دونوں کا اتفاق ہو چکا ہے، تقسیم کے بعد اپنے اپنے حصۂ پیداوار کے اٹھوانے اور حفاظت کرنے کی ذمہ داری دونوں میں سے ہر ایک پر ہوگی، کیونکہ جب پیداوار تقسیم ہوگئی تو عقد مزارعت بھی ختم ہوگیا، لہٰذا اس کے بعد کسی بھی عمل کا خرچہ خاص اس شخص کے ذمہ ہوگا جس کا وہ کام ہے، اس کی وضاحت حنفیہ نے کی ہے (۲)۔

ح: حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جس چیز پر عقد مزارعت کرنا جائز ہے اس پر اضافہ کرنا بھی درست ہے اور جس چیز پر عقد مزارعت کرنا جائز نہیں، اس پر اضافہ کرنا بھی درست نہیں، اور جہاں تک کم کرنے کا تعلق ہے تو وہ ہر دو صورت میں جائز ہے (۳)۔

اسی بنا پر اضافہ اور کمی کی دو صورتیں ہیں:

یا تو یہ مزارع کی طرف سے ہوگا یا صاحب زمین کی طرف سے، پھر یا تو یہ کھیتی کی کٹائی کے بعد ہوگا یا کھیتی کی کٹائی سے پہلے۔

پھر ہر صورت دو حال سے خالی نہیں، یا تو بیج مزارع کی طرف سے ہوگا یا مالک زمین کی طرف سے۔

اگر کمی یا زیادتی کا معاملہ کھیتی کی کٹائی کے بعد پیش آیا ہے اور بیج

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۱، المبسوط ۲۳/ ۳۹، منتہی الإرادات ۱/ ۳۷۴، کشاف القناع ۳/ ۵۴۰۔

(۲) المبسوط ۲۳/ ۳۳، منتہی الارادات ۱/ ۳۷۴، کشاف القناع ۳/ ۵۴۱۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۲، تکملۃ البحرالرائق ۸/ ۱۸۶، حاشیہ شامی ۶/ ۲۸۱، ہدایہ مع تکملۃ فتح القدیر ۹/ ۷۷۴، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۰، تکملۃ البحرالرائق ۸/ ۱۸۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۲، تکملۃ البحرالرائق ۸/ ۱۸۴، المبسوط ۲۳/ ۴۳، ۴۴، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۷۔

مزارع کی طرف سے ہے، تو زیادتی مزارع کی طرف سے جائز نہیں، اس صورت میں پیداوار اسی معاہدے کے مطابق تقسیم ہوگی جس پر عقد مزارعت کے وقت دونوں کے درمیان اتفاق ہو چکا ہے۔

اور اگر یہ اضافہ مالک زمین کی طرف سے، مزارع کے لئے ہے اور مزارع اس اضافہ پر راضی ہے تو یہ اضافہ جائز ہے، وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں مزارع نے، مالک زمین کو دی جانے والی اجرت میں ایسے وقت اضافہ کیا، جب مزارعت کا عمل ختم ہو چکا ہے، کیونکہ معقود علیہ یعنی منفعت وصول کی جا چکی ہے، اور یہ صورت جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اگر وہ دونوں کھیتی کی کٹائی کے بعد مزارعت کا معاملہ کرتے تو یہ جائز نہ ہوتا، اسی طرح جب کھیتی کی کٹائی کے بعد مقررہ حصے میں اضافہ کر رہے ہیں تو یہ بھی جائز نہ ہوگا، اور جہاں تک دوسری صورت کا تعلق ہے تو اس میں مالک زمین نے اپنے لئے قابل وصول اجرت میں کمی کی ہے اور اجرت میں کمی کرنے کے لئے معقود علیہ کی بقاء لازمی نہیں۔

مذکورہ مسئلہ اس وقت ہے جب بیج عامل کی طرف سے ہو، اگر بیج مالک زمین کی طرف سے ہے، اور مالک زمین نے مزارع کے لئے اس کے حصے میں اضافہ کیا ہے تو یہ اضافہ جائز نہیں، لیکن اگر مزارع نے صاحب زمین کے حصے میں اضافہ کیا تو یہ اضافہ جائز ہے مذکورہ سبب کی بنا پر۔

مذکورہ صورت اس وقت ہے جب دونوں میں سے کسی کی طرف سے بھی کیا جانے والا اضافہ، کھیتی کی کٹائی کے بعد پیش آیا ہو۔

اگر یہ اضافہ کھیتی کی کٹائی سے پہلے کیا گیا تو چاہے کسی کی طرف سے کیا جائے جائز ہے، کیونکہ کٹائی سے قبل جب نئے سرے سے عقد مزارعت کرنے کی گنجائش ہے تو اس پر اضافہ کرنے کی بھی گنجائش ہے، جب کہ کٹائی کے بعد کا معاملہ اس سے مختلف ہے، کٹائی کے بعد عقد مزارعت یعنی بٹائی پر معاملہ کرنے کی گنجائش نہیں، لہٰذا اس پر زیادتی کی بھی گنجائش نہیں۔

رہ گئی بات کمی کرنے کی تو یہ دونوں صورتوں میں جائز ہے، یعنی کٹائی سے پہلے اور کٹائی کے بعد بھی۔

ط: اگر زمین میں پیداوار نہ ہو سکے تو دونوں میں سے کوئی دوسرے کے اوپر کسی چیز کا حق دار نہیں ہوگا، نہ عامل کو عمل کی اجرت ملے گی، نہ زمین کے مالک کو زمین کی اجرت، خواہ بیج عامل کی طرف سے ہو یا زمین کے مالک کی جانب سے، کیونکہ عقد مزارعت دو حال سے خالی نہیں، یا تو اجارہ ہے یا پھر شرکت، اگر اجارہ ہے تو صحیح عقد اجارہ میں ''طے شدہ مال'' واجب ہوتا ہے اور وہ یہاں معدوم ہے، لہٰذا کسی اور چیز کا استحقاق نہیں ہوگا، اور اگر شرکت ہے تو شرکت صرف پیداوار میں ہے، کسی اور چیز میں نہیں، اور مذکورہ صورت میں پیداوار نہیں ہوئی ہے، لہٰذا اس کے علاوہ کسی اور چیز کا استحقاق نہیں ہوگا، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے[1]۔

دوم: مزارعت فاسدہ پر مرتب ہونے والے آثار و احکام:

۳۶- جب عقد مزارعت، صحت کی شرطوں میں سے کسی شرط کے فوت ہونے کے سبب فاسد ہو جائے تو اس پر درج ذیل آثار مرتب ہوتے ہیں:

الف: مزارعت کا کوئی کام مزارع پر لازم نہیں ہوگا، کیونکہ کام کا لزوم عقد صحیح سے ہوتا ہے حالانکہ یہاں مذکورہ صورت میں عقد فاسد ہو چکا ہے، لہٰذا مزارع سے کسی ایسے کام کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا جو عقد صحیح پر مرتب ہوتا ہو۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۲، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۸۴، ہدایہ مع شروحہا ۹/ ۴۷۰۔

ب: حنفیہ اور حنابلہ کا کہنا ہے کہ عقد فاسد میں بیج کا مالک پوری پیداوار کا مستحق ہوگا، خواہ وہ مزارع ہو یا زمین کا مالک[1] اور اس کے ذمے اپنے شریک کے لئے اجرت لازم ہوگی۔

حنفیہ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ صاحب بیج کے لئے پوری پیداوار کا استحقاق درحقیقت اس وجہ سے ہے کہ وہ پیداوار اس کے مملوکہ بیج کے نشوونما کا نتیجہ ہے، یہ استحقاق، شرط یعنی عقد مزارعت کی وجہ سے نہیں ہے، کیونکہ ملکیت کے سبب یہاں شرط سے استغناء ہے، جب کہ پیداور میں سے اجرت کا استحقاق، شرط یعنی عقد مزارعت کی وجہ سے ہوتا ہے اور جب عقد صحیح نہیں ہوا تو اب اس کا مستحق وہی ہوگا جو بیج کا مالک ہے اور اس کے ذمے اس میں سے کچھ صدقہ کرنا بھی لازم نہیں ہوگا، کیونکہ وہ پیداوار اس کے اپنے مملوکہ بیج کے نشوونما کا نتیجہ ہے۔

اور اگر بیج مالک زمین کی طرف سے ہو تو وہ پوری پیداوار لے لے گا اور اس کے ذمے عامل (بٹائی دار) کے لئے اس کے عمل کے بقدر اجرت لازم ہوگی، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے[2]۔

حنفیہ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ عامل، مالک زمین کے لئے ایک اجیر کے درجے میں ہے، لہٰذا جب اجارہ فاسد ہوگیا تو مالک زمین کے ذمے عامل کے لئے اس کے عمل کے عوض اجرت مثل ہوگی۔

اور اگر بیج عامل کی طرف سے ہو تو وہ بھی پوری پیداوار کا مستحق ہوگا اور اس کے ذمے مالک زمین کے لئے اس کی زمین کے لحاظ سے اجرت مثل ہوگی، اس پر بھی تمام فقہاء کا اتفاق ہے[3]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۲، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۲۹، المقنع ۲/ ۱۹۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۲، المبسوط ۲۳/ ۱۶، الخرشی ۶/ ۶۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۴۷، حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۱۶۳، المغنی ۵/ ۴۲۵، ۴۲۶، منتہی الإرادات ۱/ ۴۷۵، المقنع ۲/ ۱۹۳۔

(۳) سابقہ مراجع۔

حنفیہ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ عامل نے ایک طرح سے زمین اجرت پر لی ہے، لہٰذا جب اجارہ فاسد ہوگیا تو عامل کے ذمے مالک زمین کے واسطے اس کی زمین کی اجرت مثل لازم ہوگی۔

عقد فاسد کی جن صورتوں میں، بیج کا مالک پیدوار کا مستحق ہوتا ہے وہ پیداوار اس کے لئے حلال (طیب) ہے یا نہیں؟ اس میں تفصیل ہے:

اگر بیج مالک زمین کی طرف سے ہو اور وہ پوری پیداوار لے کر عامل کو اس کے عمل کے بقدر اجرت مثل ادا کردے تو پوری پیداوار اس کے لئے حلال (طیب) ہے؛ کیونکہ یہ پیداوار، اس کے مملوکہ بیج سے اس کی مملوکہ زمین میں ہوئی ہے، لہٰذا وہ حلال (طیب) ہے، اس کی صراحت حنفیہ نے کی ہے[1]۔

اور اگر بیج عامل کی طرف سے ہو اور وہ پوری پیداوار لے کر صاحب زمین کو اس کی زمین کی اجرت مثل ادا کردے، تو پوری پیداوار اس کے لئے حلال ودرست نہیں ہے، اس میں سے وہ اتنے ہی کا حقدار ہے جتنے سے وہ اپنے بیج کی تلافی کرلے اور زمین کی اجرت مثل ادا کرسکے، اتنا ہی حصہ اس کے لئے درست ہے، کیونکہ وہ حصہ اس کے لئے بالعوض محفوظ ہے، بقیہ پیداوار کا صدقہ کرنا لازم ہے، کیونکہ یہ پیداوار اگرچہ اس کے اپنے بیج سے ہوئی ہے مگر دوسرے کی زمین میں عقد فاسد سے ہوئی ہے، لہٰذا اس میں خبث یعنی عدم جواز کا شبہ راسخ ہوگیا اور جو چیز اس قسم کی ہو اس کا راستہ صرف صدقہ ہے، اس کی وضاحت حنفیہ نے کی ہے[2]۔

ج: فاسد عقد مزارعت میں، زمین کی اجرت مثل اس وقت تک واجب نہیں ہوتی جب تک کہ زمین کا حقیقی استعمال نہ پایا جائے،

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۲، المبسوط ۲۳/ ۲۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۲، الہدایۃ مع تکملہ فتح القدیر ۹/ ۴۷۲، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۳۹۔

کیونکہ عقد مزارعت عقد اجارہ ہے اور اجارہ فاسدہ میں اجرت اس وقت واجب ہوتی ہے جب اجرت پر لی ہوئی چیز حقیقی طور پر استعمال کی جائے، محض تخلیہ سے اجرت واجب نہیں ہوتی کیونکہ اجارہ فاسدہ میں حقیقی تخلیہ بھی معدوم ہے اس لئے کہ تخلیہ نام ہے حقیقی وشرعی طور پر رکاوٹوں کو دور کردینے اور انتفاع پر قدرت دے دینے کا، اور یہ چیز نہیں پائی گئی، برخلاف اجارۂ صحیحہ کے کہ اس میں محض تخلیہ سے اجرت واجب ہوجاتی ہے، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے (۱)۔

د: فاسد عقد مزارعت میں اگر مزارع زمین استعمال کرلے تو اس پر زمین کی اجرت مثل واجب ہوجائے گی، اگرچہ اس میں پیداوار بالکل نہ ہوسکے، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے (۲)۔

ھ: فاسد عقد مزارعت میں اجرت مثل اتنی واجب ہوگی جو مسمّٰی (مقررہ حصے) سے زائد نہ ہو، یہ امام ابویوسف کا مسلک ہے، امام محمد کے نزدیک اجرت مثل واجب ہوگی، چاہے اس کی مقدار جتنی بھی ہو، یہ حکم اس وقت ہے جب مزارع اور مالک زمین کا حصہ عقد مزارعت کے وقت ہی مقرر ہو، لیکن اگر عقد کے وقت حصہ مقرر نہ ہوتو امام ابویوسف اور امام محمد دونوں کے نزدیک اجرت مثل واجب ہوگی چاہے اس کی جو بھی مقدار ہو (۳)۔

اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر مزارعت فاسد ہوجائے اس طور پر کہ صحتِ مزارعت کی شرطوں میں سے کوئی شرط مفقود ہوجائے تو وہ مزارعت، عمل سے پہلے ہی فسخ ہوجاتی ہے، لہٰذا اگر وہ عمل کے بعد فوت ہو اور مزارع اور مالک زمین دونوں عمل میں شریک ہوں تو پیداوار دونوں کے درمیان عمل کے بقدر تقسیم ہوگی کیونکہ پیداوار عمل کا نتیجہ ہے، اور عمل کے سوا دوسری چیزوں میں ایک دوسرے سے تبادلہ کریں گے، مثال کے طور پر ایک کی طرف سے زمین ہو اور دوسرے کی طرف سے بیج، تو بیج والا زمین والے سے اپنے بیج کا آدھا حصہ وصول کرے گا اور زمین والا بیج والے سے اپنی نصف زمین کی اجرت مثل وصول کرے گا۔

اور اگر مزارعت فاسد ہو اور عمل میں وہ دونوں شریک نہ ہوں بلکہ عامل ان میں سے کوئی ایک ہوتو مکمل پیداوار عامل کی ہوگی، کیونکہ یہ پیداوار عامل کے عمل سے ہوئی ہے اور عامل پر زمین والے کے لئے زمین کی اجرت، ہل بیل والے کے لئے ہل بیل کی اجرت لازم ہوگی، نیز عامل اگر خود مالک زمین ہے تو بیج والے کے لئے اس پر اتنا بیج لازم ہوگا جتنا اس نے دیا ہے، البتہ عامل کو پوری پیداوار اس صورت میں ملے گی جب کہ اس کی طرف سے عمل کے ساتھ، بیج ہو اور زمین دوسرے کی طرف سے ہو یا زمین ہو اور بیج دوسرے کی طرف سے ہو، اگر عامل کی طرف سے عمل کے ساتھ زمین، بیج یا ہل بیل میں سے کوئی چیز نہیں پائی گئی تو اس کے لئے پیداوار نہیں ہوگی بلکہ صرف اس کے عمل کی اجرت مثل ہوگی، کیونکہ وہ اجیر ہے، اور اگر زمین اور بیج میں دونوں شریک ہوں اور عمل کسی ایک کی طرف سے ہوتو پوری پیداوار عامل کے لئے ہوگی، اور اگر زمین اور بیج میں دونوں شریک ہوں اور عمل ومحنت کسی ایک کا ہوتو کھیت کی پوری پیداوار محنت کرنے والے کی ہوگی خواہ بیج زمین والا دے یا کوئی دوسرا دے، اور اگر محنت کرنے والا پورا بیج دے تو اس محنت کرنے والے پر لازم ہے کہ وہ اپنے شریک کی زمین کی اجرت اس شریک کو دے اور اگر اس محنت کرنے والے کے شریک نے بیج دی ہے تو اس محنت کرنے والے پر لازم ہے کہ اس شریک کو اس کے بیج کے مطابق عوض دے۔

عدوی نے کہا: مزارعت فاسدہ جب عمل کے بعد ختم ہوتو صاحبِ جواہر نے اس بارے میں چھ اقوال بیان کئے ہیں: ان میں

(۱) بدائع الصنائع ۶؍ ۱۸۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۶؍ ۱۸۳۔

(۳) بدائع الصنائع ۶؍ ۱۸۳، الہدایہ مع تکملہ فتح القدیر ۹؍ ۴۷۔

سے راجح قول یہ ہے کہ پیداوار اس شریک کے لئے ہوگی جس کی طرف سے تین بنیادی چیزوں یعنی بیج، زمین اور عمل میں سے دو چیزیں ہوں، اور اگر شرکاء تین ہوں اور ان میں سے ہر ایک کی طرف سے دو چیزیں ہوں یا ہر ایک کی طرف سے ایک ایک چیز ہو تو پیداوار تین تہائی میں تقسیم ہوگی اور ہر شریک کے لئے ایک تہائی ہوگی اور اگر ایک شریک کی طرف سے دو چیزیں ہوں اور بقیہ دو شرکاء کی طرف سے کچھ بھی نہ ہو تو پوری پیداوار اس ایک شریک کے لئے ہوگی اور بقیہ دو شرکاء کو کچھ نہیں ملے گا، یہ ابن القاسم کا مذہب ہے اور امام محمد نے اس کو پسند کیا ہے، اور ہمارے شیخ عبداللہ نے اپنے شیخ ابن عبدالباقی سے نقل کیا ہے کہ یہی قول مفتی بہ ہے اور یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب تین شرکاء میں سے دو کی طرف سے دو چیزیں ہوں اور ایک کی طرف سے کچھ نہ ہو تو پوری پیداوار انہی دونوں شریک کی ہوگی، اور تیسرے کے لئے کچھ نہ ہوگا، اس طرح کل چار شکلیں ہوگئیں، جن میں سے تین پر نظر ڈالنا ابھی باقی ہے:

پہلی شکل: تین شرکاء میں سے ایک کی طرف سے تین چیزیں (بیج، زمین اور عمل) ہوں اور باقی دو میں سے ہر ایک کی طرف سے دو چیزیں۔

دوسری شکل: دو شریک میں سے ہر ایک کی طرف سے تین چیزیں ہوں اور تیسرے کی طرف سے دو چیزیں۔

تیسری شکل: ایک کی طرف سے تین چیزیں، دوسرے کی طرف سے دو چیزیں اور تیسرے کی طرف سے ایک چیز ہو، اور ظاہر یہ ہے کہ جس کی طرف سے دو چیزیں ہوں وہ اس کے مساوی ہے جس کی طرف سے تین چیزیں ہوں، کیونکہ جس کی طرف سے تین چیزیں ہیں اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اس کی طرف سے دو چیزیں ہیں[1]۔

مزارعت فاسدہ کے سلسلے میں شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر زمین میں صرف مزارعت کا معاملہ کیا گیا تو اس کی پیداوار زمین کے مالک کی ہوگی، اس لئے کہ وہ پیداوار اس کی مملوکہ زمین میں پیدا ہوئی ہے، اور عامل کے لئے اس کے عمل، جانور اور آلات زراعت کی اجرت مثل ہوگی جس کی ادائیگی مالک زمین پر لازم ہوگی، بشرطیکہ یہ سب کچھ عامل کی طرف سے ہو اور پیداوار صحیح سالم رہی ہو، اس لئے کہ عقد مزارعت باطل ہو چکا ہے اور عامل کے عمل کو مفت میں ضائع کرنا ممکن نہیں، البتہ اگر پیداوار صحیح سالم نہیں رہی تو عامل کو کچھ نہیں ملے گا کیونکہ مالک زمین کو کچھ حاصل نہیں ہوا[1]۔

حنابلہ نے حنفیہ کے ساتھ متفق علیہ حکم کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ غلہ، بیج والے کا ہوگا، کیونکہ یہ درحقیقت اسی کا مال ہے جو درخت کی شاخوں کی طرح بڑھتا رہا اور ایک حالت سے دوسری حالت میں بدلتا رہا، اور پیداوار لینے والے پر اجرت مثل لازم ہوگی اس کی علت حنابلہ نے یوں بیان کی ہے کہ دوسرا شریک، عقد مزارعت میں اس لئے شامل ہوا کہ وہ مقررہ حصہ لے سکے، لیکن جب وہ حصہ فوت ہوگیا تو اس کے بدل (اجرت مثل) کا مستحق ہوگا، لہٰذا مذہب کا حکم یہ ہے کہ اگر بیج عامل کی طرف سے ہے تو پیداوار عامل کی ہوگی اور مالکِ زمین کے لئے زمین کی اجرت مثل ہوگی، اور اگر بیج مالک زمین کی طرف سے ہے تو پیداوار مالک زمین کی ہوگی اور اس پر عامل کے لئے اجرت مثل لازم ہوگی، اور اگر کسی نے مالک زمین کو بیج دیا تاکہ وہ اسے اپنی زمین میں بوئے اور جو پیداوار ہو وہ بیج والے اور مالک زمین کے درمیان تقسیم ہو تو یہ عقد فاسد ہے، کیونکہ بیج نہ مالک زمین کا ہے اور نہ ہی عامل کا، لہٰذا پوری پیداوار بیج والے شخص کی ہوگی اور اس پر زمین اور عمل کی اجرت مثل لازم ہوگی اور ایک دوسرا قول یہ

(۱) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۶/ ۶۷، ۶۸۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۴۷۔

ہے کہ یہ عقد صحیح ہے[1]۔

عقد مزارعت میں ضمان:

۳۷- صاحب زمین کے حصے کی پیداوار کے حق میں مزارع امین ہوتا ہے، خواہ مزارعت صحیح ہو یا فاسد، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے[2]۔

اور جب مزارع امین ہے تو صاحب زمین کے حصے کی پیداوار اگر مزارع کے پاس سے ہلاک ہوجائے تو دو حال سے خالی نہیں: اگر مزارع کی زیادتی یا کوتاہی کے بغیر ہلاک ہوئی ہے تو مزارع ضامن نہیں ہوگا جیسا کہ امانت کے تمام معاملات کا حکم ہے اور اگر مزارع کی زیادتی یا کوتاہی سے ہلاک ہوئی ہے تو مزارع ضامن ہوگا۔

اگر مزارع نے زمین کی سینچائی میں کوتاہی کی، یہاں تک کہ فصل سوکھ کر برباد ہوگئی تو مزارع ضامن ہوگا، بشرطیکہ عقد مزارعت صحیح ہو، کیونکہ صحیح عقد مزارعت میں مزارع پر عمل لازم ہوتا ہے اور زمین اس کے پاس امانت تھی، لہٰذا کوتاہی کرنے کی صورت میں وہ ضامن ہوگا اور اگر عقد مزارعت فاسد تھا تو مزارع ضامن نہیں ہوگا؛ اس لئے کہ فاسد عقد مزارعت میں مزارع پر عمل لازم نہیں ہوتا ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی کاشت کار جان بوجھ کر سینچائی چھوڑ دے یہاں تک کہ فصل سوکھ کر ختم ہوجائے تو کاشت کار ضامن ہوگا اور اس وقت کی کھڑی فصل کی قیمت کا ضامن ہوگا جس وقت اس نے سینچائی چھوڑی تھی اور اگر اس وقت کی کھڑی فصل کی کوئی قیمت نہ ہو تو فصل لگے ہوئے کھیت اور فصل نہ لگے ہوئے کھیت کی قیمت لگائی جائے گی اور دونوں کے درمیان قیمت کا جو فرق ہوگا، کاشت کار اس فرق کا ضامن ہوگا[1]۔

اگر مالک زمین نے کاشت کار پر کٹائی کی شرط قرار دی اور کاشت کار نے غفلت برتی یہاں تک کہ کھیتی برباد ہوگئی تو کاشت کار ضامن ہوگا، البتہ اگر اس نے کٹائی میں اتنی تاخیر کی جتنی تاخیر کا معمول ہے اور کھیتی برباد ہوگئی تو کاشت کار ضامن نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر کاشت کار نے تاخیر کی یہاں تک کہ کھیتی جانور چر گئے تو کاشت کار ضامن ہوگا، یہ حکم اس وقت ہے جب کھیتی پک کر تیار نہ ہوئی ہو اور اگر تیار ہوچکی اور پھر جانور چر گئے تو کاشت کار پر ضمان نہیں، اس لئے کہ پکنے اور تیار ہوجانے کے بعد حفاظت کی ذمہ داری کاشت کار کی نہیں ہے، حنفیہ نے اس مسئلہ کی صراحت کی ہے[2]۔

عقد مزارعت کے فسخ کے اسباب:

۳۸- عقد مزارعت چند اسباب سے فسخ ہوجاتا ہے، عذر اضطراری سے، صراحۃً فسخ کرنے سے، دلالۃً فسخ کرنے سے، مدت مزارعت ختم ہوجانے سے، عاقدین میں سے کسی ایک کے مرجانے سے اور زمین پر کسی اور کی ملکیت ثابت ہوجانے سے۔

ان سب کی تفصیل ذیل میں آرہی ہے:

اول: ایسا عذر اضطراری جو عقد مزارعت کو برقرار رکھنے سے مانع ہو:

اس قسم کے عذر اضطراری کی دو صورتیں ہیں: یا تو مالک زمین کو پیش آئے یا مزارع کو۔

---

(۱) المقنع ۲/ ۱۹۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۸۳، المبسوط ۲۳/ ۱۲۷، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۶۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۳ نقلاً عن السراجیہ۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۸۲، ۲۸۳، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۶۷۔

الف- مالک زمین کو پیش آنے والا عذر:

۳۹- مالک زمین کو پیش آنے والا عذر یہ ہے کہ اس پر بھاری دین آجائے جس کی ادائیگی اس کے لئے زمین کی قیمت کے ذریعہ ہی ممکن ہو، اگر اس طرح کا دین مالک زمین پر آجائے تو دین کی ادائیگی کی خاطر زمین بیچ دی جائے گی اور عقد مزارعت فسخ کردیا جائے گا، بشرطیکہ عقد مزارعت فسخ کرنا ممکن ہو، اور یہ اس وقت ممکن ہے جب کہ زمین میں کھیتی شروع کرنے سے قبل عقد فسخ کیا جائے یا کھیتی شروع کرنے کے اتنے دنوں کے بعد کہ فصل کٹنے کے لائق ہوجائے، وجہ یہ ہے کہ موجودہ صورت میں مالک زمین کے لئے عقد مزارعت کو باقی رکھنے میں زبردست ضرر ہے جس کا تحمل اس پر لازم نہیں، لہٰذا اس کے دین کی ادائیگی کی خاطر قاضی زمین فروخت کردے گا، اس کے بعد عقد مزارعت فسخ کردے گا، محض عذر کی وجہ سے خود بخود عقد مزارعت فسخ نہیں ہوگا۔

البتہ اگر عقد مزارعت فسخ کرنا ممکن نہ ہو، اس بنا پر کہ کھیتی ابھی پودے کی شکل میں ہو، پک کر تیار نہ ہوئی ہو تو زمین، دین کی وجہ سے بیچی نہیں جائے گی اور نہ ہی کھیتی کے پکنے تک عقد فسخ کیا جائے گا[1]، کیونکہ موجودہ حالت میں زمین بیچنے کی صورت میں مزارع کا حق فوت کرنا لازم آتا ہے اور کٹائی کے وقت تک انتظار کی صورت میں صاحب دین کا حق مؤخر کرنا لازم آرہا ہے اور اس میں دونوں طرف کی رعایت ہے، لہٰذا یہی حل زیادہ مناسب ہے۔

پس مالک زمین اگر دین کی وجہ سے قید کردیا گیا ہے تو کھیتی کے پکنے تک اسے قید سے رہا رکھا جائے گا، اس لئے کہ قید ظلم کی سزا ہے اور ظلم، بلاوجہ دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرنا ہے جب کہ مذکورہ صورت میں وہ شخص، کھیتی کے پکنے تک مماطل (ٹال مٹول کرنے والا) نہیں ہے، کیونکہ شرعی طور پر اسے زمین کی فروخت سے روک دیا گیا ہے، اور جسے روک دیا جائے وہ معذور ہوتا ہے، لہٰذا وہ بھی معذور ہے، پس جب کھیتی پک کر تیار ہوجائے تو دوبارہ قید کردیا جائے گا تاکہ وہ اپنی زمین فروخت کرکے، خود اپنا دین ادا کردے اور اگر وہ ایسا نہیں کرتا ہے تو قاضی اس کی زمین بیچ کر دین ادا کردے گا[1]۔

ب- مزارع کو پیش آنے والا عذر:

۴۰- مزارع کو پیش آنے والا عذر اضطراری کئی طرح کا ہوسکتا ہے، مثلاً شدید بیماری کہ جس کی وجہ سے وہ عمل مزارعت سے معذور ہوجائے، یا طویل سفر کہ کبھی مزارع کو اس کی ضرورت پڑسکتی ہے یا کھیتی باڑی چھوڑ کر کسی اور پیشے کا انتخاب کہ بعض پیشے زندگی کے گذران کے لئے کافی نہیں ہوتے، جس کی وجہ سے مزارع دوسرا پیشہ اختیار کرنے پر مجبور ہوتا ہے، اس مسئلے کی وضاحت حنفیہ نے کی ہے[2]۔

دوم: صراحۃً یا دلالۃً عقد مزارعت کو فسخ کرنا:

۴۱- عقد مزارعت صریح الفاظ سے فسخ ہوجاتا ہے مثلاً لفظ ''فسخ'' یا لفظ ''اقالہ''؛ کیونکہ عقد مزارعت میں ''اجارہ'' اور ''شرکت'' دو طرح کے عقد شامل ہوتے ہیں، جن میں سے ہر ایک صریح لفظ ''فسخ'' اور لفظ ''اقالہ'' کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۳، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۸۰، ہدایہ مع التکملہ ۹/ ۴۷۴، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۶۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، تبیین الحقائق ۵/ ۲۸۲، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۸۵، المبسوط ۲۳/ ۴۴، ۴۵، الہدایۃ مع التکملہ ۹/ ۴۷۵، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۶۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۸۰، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۶۰۔

اور دلالۃً عقد مزارعت کے فسخ کی صورت یہ ہے کہ بیج والا، عقد مزارعت جاری رکھنے سے اعراض کرلے، کیونکہ زمین میں بوبائی سے قبل اس پر عقد مزارعت لازم نہیں ہے، لہذا یہ ایسا ہوگیا جیسے اس نے بلاعذر عقد مزارعت جاری رکھنے سے اعراض کرلیا، اور یہ اس کی طرف سے دلالۃً فسخ ہے، حنفیہ نے اس کی وضاحت کی ہے (۱)۔

سوم: مدت کا اختتام:

۴۲ - جب عقد مزارعت کی مقررہ مدت ختم ہوجائے تو عقد فسخ ہوجاتا ہے، کیونکہ جب مدت ختم ہوگئی تو عقد پورا ہوگیا، جو فسخ ہونے کے معنی میں ہے، اس کی وضاحت حنفیہ نے کی ہے (۲)۔

چہارم: عاقدین میں سے کسی ایک کی موت:

۴۳ - حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے عقد مزارعت فسخ ہوجاتا ہے، چاہے مرنے والا مالک زمین ہو یا مزارع، اور چاہے موت زمین کی بوبائی سے قبل ہوئی ہو یا بعد میں، اسی طرح کھیتی پودے کی شکل میں ہو یا پک کر تیار ہوگئی ہو (۳)۔

وجہ یہ ہے کہ عقد کا فائدہ خاص عاقد کے لئے ہے، اس کے وارث کے لئے نہیں، کیونکہ اس نے اپنی ذاتی نفع کے لئے عقد کیا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو خاص اپنی ذات کے لئے کوئی عقد کرے، اس کے تصرف کا حکم اسی کے لئے ہے، دوسرے کے لئے نہیں، ہاں اگر کوئی ضرورت پیش آجائے تو اس کے تصرف کا حکم دوسرے کے لئے بھی ہوسکتا ہے۔

حنابلہ کا مذہب بھی یہی ہے، البتہ انھوں نے یہ بھی کہا کہ اگر مرنے والا مزارع ہے اور کھیتی پک کر تیار ہوچکی ہے تو مزارع کے ورثہ پر عمل مزارعت جاری رکھنا لازم ہے، مگر ان کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، یہ مسئلہ اس وقت ہے جب عقد مزارعت میں خود مزارع مقصود نہ ہو، اگر مزارع مقصود ہے تو ورثہ پر عمل مزارعت جاری رکھنا لازم نہیں (۱)۔

پنجم: مزارعت کی زمین کا کوئی مستحق نکل آئے:

۴۴ - مزارعت کی زمین پر کاشت سے پہلے اگر کوئی مستحق نکل آئے تو وہ مستحق زمین لے لے گا اور عقد مزارعت فسخ ہوجائے گا، اور جس نے عامل کو زمین کھیتی کے لئے دیا ہے، اس پر عامل کے لئے کچھ بھی لازم نہ ہوگا، اگر چہ عامل نے کھیتی کے ابتدائی کچھ کام کرلیے ہوں مثلاً زمین جوتنا، اس کو برابر کرنا اور کھاد ڈالنا وغیرہ۔

اور اگر کاشت کے بعد اور کٹائی سے قبل کوئی مستحق نکل آئے تو وہ مستحق زمین لے لے گا اور عاقدین سے کہے گا کہ وہ اگی ہوئی فصل اکھاڑ لیں، اور مزارع کو اختیار ہوگا کہ وہ بحالت موجودہ اگی ہوئی فصل کا آدھا حصہ لے لے اور دوسرا آدھا حصہ اس شخص کے لئے ہو جس نے اسے زمین مزارعت پر دیا ہے یا پھر زمین دینے والے سے اگی ہوئی پیداوار کی آدھی قیمت بطور تاوان وصول کرے اور پوری پیداوار زمین دینے والے کے لئے چھوڑ دے۔

اور مستحق زمین کے نقصان کا ضامن خاص طور پر مزارع کو بنائے گا پھر مزارع وہ نقصان اس سے وصول کرے گا جس نے اس

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، المبسوط ۲۳/ ۲۵، ۲۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۸۰، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۶۰۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، تبیین الحقائق ۵/ ۲۸۲، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۸۵، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۸۰، المبسوط ۲۳/ ۴۵، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۶۰، الہدایۃ مع التکملہ ۹/ ۴۷۳۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۵۳۸، ۵۳۹، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۴۵۔

کوزمین دیا تھا، یہ امام ابو یوسف کا دوسرا قول ہے اور امام ابو یوسف کا پہلا قول جو امام محمد کا بھی قول ہے، یہ ہے کہ مستحق زمین کے نقصان کا ضامن چاہے تو زمین دینے والے کو بنائے اور چاہے تو مزارع کو بنائے، اگر وہ مزارع کو بنائے تو وہ مزارع، زمین دینے والے سے نقصان وصول کرے گا؛ کیونکہ اسی نے اسے دھوکہ دیا ہے، لہٰذا ضمان اسی پر ہوگا[1]۔

فسخ پر مرتب ہونے والے آثار واحکام:

عقد مزارعت، زمین میں کاشت سے قبل فسخ ہوگا یا کاشت کے بعد۔

الف- کاشت سے قبل فسخ:

۴۵- اگر زمین میں کاشت سے قبل عقد مزارعت فسخ ہو تو عامل کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا، چاہے فسخ کا سبب کچھ بھی ہو، چاہے فسخ صریح لفظوں میں ہو یا دلالۃً ہو، اور چاہے مدتِ عقد گزر جانے کی وجہ ہو یا عاقدین میں سے کسی ایک کے مرجانے سے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ فسخ کا اثر مستقبل میں ظاہر ہوتا ہے اس طور پر کہ عقد کا حکم نہیں پایا جاتا، ماضی میں ظاہر نہیں ہوتا، لہٰذا یہ واضح نہیں ہوتا کہ عقد صحیح نہیں ہوا، اور صحیح عقد میں مقررہ حصہ واجب ہوتا ہے جو پیداوار کی ایک مقدار ہوتی ہے اور مذکورہ صورت میں کوئی چیز نہیں پائی گئی، لہٰذا عامل کے لئے کچھ بھی واجب نہیں ہوگا۔

اور ایک قول یہ ہے کہ عامل کے لئے کچھ واجب نہ ہونے کا حکم قضاءً ہے جہاں تک دیانت کا تعلق ہے تو صاحبِ زمین پر عامل کو اس صورت میں راضی کرنا لازم ہے جبکہ صاحب زمین کاشت سے قبل عقد کو جاری رکھنے سے پھر جائے اور اس کے لئے ایسا کرنا شرعاً حلال نہیں ہے کیونکہ یہ دھوکہ دینے کی طرح ہے اور دھوکہ دینا حرام ہے[1]۔

ب- کاشت کے بعد فسخ:

اگر زمین میں کاشت کے بعد فسخ ہو تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو فسخ فصل کے پکنے کے بعد ہوگا یا کھیتی کے پکنے سے پہلے:

پہلی حالت: فصل پکنے کے بعد فسخ:

۴۶- اگر فصل کے پکنے اور کٹائی کی حد کو پہنچنے کے بعد عقد فسخ ہو، تو پیداوار، صاحب زمین اور مزارع کے درمیان اسی تناسب سے تقسیم ہوگی، جس پر عقد کے وقت اتفاق ہو چکا ہے[2]۔

دوسری حالت: فصل پکنے سے پہلے فسخ:

۴۷- اور اگر فصل کے پکنے سے پہلے عقد فسخ ہو اور کھیتی ابھی کچے پودے کی شکل میں ہو تو وہ کھیتی دونوں کے درمیان طے شدہ تناسب کے مطابق تقسیم ہوگی، جیسا کہ پہلی حالت میں ہوا، اور یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ فسخ صراحۃً یا دلالۃً ہوا ہو، یا مدت کے ختم ہونے سے ہوا ہو، کیونکہ کھیتی ان دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہے اور آئندہ کٹائی کے وقت تک عمل ان دونوں پر لازم ہے اور مزارع پر صاحب زمین کے لئے نصف زمین کی اجرت مثل لازم ہے۔

دونوں کے درمیان پیداوار تقسیم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عقد کے

---

(۱) المبسوط ۲۳/ ۵۴، ۵۵۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، ۱۸۵، تبیین الحقائق ۵/ ۲۸۳، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۸۵، المبسوط ۲۳/ ۴۷، الہدایۃ مع التکملہ ۹/ ۴۷۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، ۱۸۵، المبسوط ۲۳/ ۴۷، ۴۸۔

فسخ ہونے کا اثر مستقبل میں ظاہر ہوتا ہے، ماضی میں نہیں، لہٰذا فسخ ہونے سے قبل ماضی میں پیداوار ان دونوں کے درمیان مشترک طور پر باقی رہی اور آئندہ کٹائی کے وقت تک ان دونوں پر عمل لازم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ عمل مالِ مشترک میں عمل ہے جو دونوں میں سے کسی ایک پر بطور خاص لازم نہیں، لہٰذا دونوں پر ساتھ ساتھ لازم ہوگا۔

رہ گئی یہ بات کہ مزارع پر نصف زمین کی اجرت مثل کیوں واجب ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عقد فسخ ہو چکا ہے اور لگی ہوئی کھیتی کو اکھاڑنے میں مزارع کا ضرر ہے اور بلا اجرت چھوڑ دینے میں صاحب زمین کا نقصان، لہٰذا دونوں طرف کی رعایت کرتے ہوئے نصف اجرت مثل کے عوض کھیتی زمین میں چھوڑ دی جائے گی۔

اور اگر دونوں میں سے کسی نے دوسرے کی اجازت اور قاضی کے حکم کے بغیر کھیتی پر خرچ کیا تو یہ خرچ تطوع (رضا کارانہ) ہوگا۔ اور اگر صاحب زمین کچی کھیتی ہی لینا چاہے تو اسے اس کا حق نہ ہوگا، کیونکہ اس میں مزارع کا نقصان ہے۔

اور اگر مزارع کچی کھیتی لینا چاہے تو صاحب زمین کو تین اختیارات ہوں گے۔

۱- کچی کھیتی اکھاڑ کر دونوں کے درمیان تقسیم کرنا۔

۲- مزارع کو اس کے حصے کی کھیتی کی قیمت دے دے اور کھیتی زمین میں لگی رہنے دے یہاں تک کہ وہ کٹنے کے لائق ہوجائے۔

۳- کھیتی پر اپنے مال میں سے خرچ کرے اور پھر مزارع کے حصہ کے بقدر مزارع سے وصول کرلے، اس میں دونوں کی رعایت ہے۔

ان سب کی صراحت حنفیہ نے کی ہے (۱)، اور یہ حکم اس وقت ہے جب فسخ صراحۃً ہو یا دلالۃً ہو یا مدت کے گزر جانے کے سبب ہو۔

(۱) المبسوط ۲۳/ ۴۷، ۴۸، بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، ۱۸۵، الہدایۃ مع التکملۃ ۹/ ۴۷۶۔

عاقدین میں سے کسی ایک کی موت کا اثر:

اگر عاقدین میں سے کسی ایک کی موت کے سبب عقد فسخ ہو تو حنفیہ نے صاحب زمین اور مزارع کی موت کے حکم میں فرق کیا ہے (۱)۔

الف- صاحب زمین کی موت:

۴۸- اگر صاحب زمین مر جائے اور کھیتی تاہنوز کچی ہو، تو زمین فصل کی کٹائی کے وقت تک کے لئے مزارع کے قبضے میں چھوڑ دی جائے گی، کٹائی کے بعد پیداوار مزارع اور صاحب زمین کے ورثہ کے درمیان اسی شرط کے مطابق تقسیم ہوگی جو مزارع اور صاحب زمین کے درمیان طے ہوئی تھی۔

حنفیہ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ کٹائی کے وقت تک کھیتی کو چھوڑنے میں دونوں طرف کی رعایت ہے، جب کہ کچی کھیتی کے اکھاڑنے میں دونوں میں سے ایک یعنی مزارع کا نقصان ہے، اور عمل صرف مزارع پر لازم ہوگا، اس لئے کہ اسی سے ضرر کو دفع کرنے کے لئے عقد کو باقی رکھا گیا ہے (۲)۔

ب- مزارع کی موت:

۴۹- اور اگر مزارع مر جائے اور کھیتی کچی ہو تو مزارع کے ورثہ کو حق ہوگا کہ وہ اپنے مورث کے قائم مقام ہو کر اسی شرط کے مطابق عمل

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۸۴، المبسوط ۲۳/ ۴۵، ۴۶، ۴۹، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۵۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، الہدایۃ مع تکملۃ فتح القدیر ۹/ ۴۷۷۔

کریں جو شرط مزارع اور صاحب زمین کے درمیان طے پاچکی ہے خواہ صاحب زمین راضی ہو یا نہ ہو، کیونکہ کچی کھیتی اکھاڑنے میں ورثہ کا نقصان ہے اور کٹائی کے وقت تک کھیتی چھوڑ دینے میں صاحب زمین کا کوئی نقصان نہیں بلکہ کبھی اس کے چھوڑنے میں اس کا فائدہ بھی ہوسکتا ہے۔

اور جب کھیتی ورثہ کے قبضے میں چھوڑ دی جائے تو ان کو ان کے عمل کی کوئی اجرت نہیں ملے گی کیونکہ وہ حکمی طور پر اپنے مورث کے عقد کے سبب عمل کر رہے ہیں تو یہ ایسا ہوگیا گویا خود مورث عمل کر رہا ہے اور جب مورث عمل کرتا تو اس کا عمل بلا اجرت ہوتا، لہٰذا ان ورثہ کا عمل بھی بلا اجرت ہوگا۔

اور اگر ورثہ کچی کھیتی ہی اکھاڑنا چاہیں تو ان کو عمل پر مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ عقد حقیقت میں فسخ ہوچکا ہے اور اگر تقدیری طور پر باقی ہے تو وہ ان کی رعایت میں ان کے اختیار کے ساتھ ہے، تاکہ ان کو فسخ کے سبب نقصان نہ اٹھانا پڑے۔

اور اگر ورثہ عمل سے انکار کردیں تو وہ کچی کھیتی مشترک طور پر ورثہ اور صاحب زمین کے درمیان شرط کے مطابق باقی رہے گی، اور صاحب زمین کو سابقہ تینوں اختیارات ہوں گے جو درج ذیل ہیں:

۱- پیداوار اپنے اور مزارع کے ورثہ کے درمیان طے شدہ حصوں کے مطابق تقسیم کرنا۔

۲- ورثہ کو کچی کھیتی میں سے طے شدہ ان کے حصے کے مطابق دینا۔

۳- کھیتی کے پکنے تک اس پر اپنے مال میں سے خرچ کرنا پھر مزارع کے ورثہ سے ان کے حصے کے بقدر رجوع کرنا، کیونکہ اس میں دونوں فریق کی رعایت ہے[۱]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، الہدایہ مع تکملۃ فتح القدیر ۹/ ۷۷-۴۔

حصوں کی شرط اور صاحب بیج کے بارے میں اختلاف:

۵۰- اگر صاحب زمین یا مزارع یا دونوں مرجائیں اور ان دونوں کے ورثہ کے درمیان اختلاف ہوجائے یا ان دو میں سے جو زندہ ہو اس کے اور دوسرے کے ورثہ کے درمیان اختلاف ہوجائے اور یہ اختلاف حصوں کی شرط کے بارے میں ہو تو صاحب بیج کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا اگر وہ زندہ ہے اور اگر وہ مرچکا تو اس کے ورثہ کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے[۱]، کیونکہ صاحب بیج سے اجرت کا استحقاق شرط کی وجہ سے ہے اور جب صاحب بیج کے خلاف مشروط میں زیادتی کا دعویٰ کیا گیا اور صاحب بیج اس کا منکر ہے تو صاحب بیج کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ اگر وہ زندہ ہے اور اگر وہ مرچکا تو اس کے ورثہ اس کے نائب ہوں گے اور ان کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، البتہ ان کی قسم اپنے عمل پر خدا کی قسم ہوگی اور بینہ آجر یعنی صاحب زمین کا معتبر ہے کیونکہ وہ بینہ کے ذریعہ زیادتی ثابت کر رہا ہے۔

اور اگر ان کا اختلاف صاحب بیج کے بارے میں ہو کہ صاحب بیج کون ہے؟ تو مزارع کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا اگر وہ زندہ ہو اور اگر وہ مرچکا تو اس کے ورثہ کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ پیداوار مزارع کے قبضہ میں ہوتی ہے یا اس کے ورثہ کے قبضے میں، لہٰذا بینہ نہ ہونے کی صورت میں صاحب قبضہ کی بات قسم کے ساتھ معتبر ہوگی اور بینہ صاحب زمین کا معتبر ہے، اس لئے کہ یہ پیداوار صاحب زمین کے قبضہ سے باہر ہے، لہٰذا اس کو بینہ سے ثابت کرنے کی ضرورت ہے۔

اور اگر مزارع اور صاحب زمین دونوں بقید حیات ہوں، پھر دونوں میں اختلاف ہوجائے، صاحب زمین بینہ قائم کردے اس

(۱) المبسوط ۲۳/ ۸۹، ۱۵۶۔

بات پر کہ وہی صاحب بیج ہے اور اس نے مزارع کے لئے ثلث (تہائی) کی شرط لگائی تھی، دوسری طرف مزارع بینہ قائم کردے اس بات پر کہ وہی صاحب بیج ہے اور اس نے صاحب زمین کے لئے ثلث (تہائی) کی شرط لگائی تھی تو بینہ صاحب زمین کا معتبر ہوگا؛ اس لئے کہ پیداوار اس کے قبضے سے باہر ہے، جسے ثابت کرنے کے لئے اسے بینہ کی ضرورت ہے۔

اور اگر معلوم ہوجائے کہ بیج، صاحب زمین کی طرف سے تھا اور دونوں ایک تہائی اور دو تہائی پر بینہ قائم کردیں تو مزارع کا بینہ معتبر ہے کیونکہ وہ بینہ کے ذریعہ زیادتی کو ثابت کررہا ہے[1]۔

مزارعت میں تولیہ اور شرکت:

۵۱- ایک شخص نے اپنی زمین دوسرے کو دی تاکہ وہ اس میں ایک متعین مدت تک کھیتی کرے اور پیداوار ان دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہو یا کوئی اور مقدار طے کرلیں، پھر مزارع وہ زمین دوسرے کو بطور مزارعت دے دے یا دوسرے کو مزارعت میں شریک کرلے اور بیج صاحب زمین کی طرف سے ہو یا مزارع کی طرف سے ہو، تو اس مسئلے میں درج ذیل تفصیل ہے:

الف: اگر بیج صاحب زمین کی طرف سے ہو تو دو حال سے خالی نہیں: یا تو صاحب زمین نے مزارع سے کہہ دیا ہو کہ آپ اپنی رائے کے مطابق عمل کیجئے یا ایسا نہ کہا ہو، اگر صاحب زمین نے مزارع سے کہہ دیا کہ آپ اپنی رائے کے مطابق عمل کیجئے تو اس کے لئے دوسرے کو وہ زمین بطور مزارعت دینا جائز ہے، اور اس صورت میں پیداوار صاحب زمین اور دوسرے مزارع کے درمیان تقسیم ہوگی، پہلے مزارع کو کچھ نہیں ملے گا۔

اور اگر صاحب زمین نے مزارع سے نہیں کہا کہ آپ اپنی رائے کے مطابق عمل کیجئے تو مزارع کے لئے وہ زمین دوسرے کو بطور مزارعت دینا جائز نہیں اور اگر مخالفت کرتے ہوئے دوسرے کو بطور مزارعت دے دیا اس شرط پر کہ پیداوار دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگی اور بیج صاحب زمین کی طرف سے ہے تو پیداوار مزارع اول اور مزارع ثانی کے درمیان شرط کے مطابق نصف نصف تقسیم ہوگی، اور صاحب زمین کو حق ہوگا کہ وہ اپنے بیج کا ضمان دونوں میں سے جس سے چاہے وصول کرے۔ اسی طرح زمین کے نقصان کے ضمان کا بھی یہی حکم ہے، یہ حنفیہ کا ایک قول ہے، حنفیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ مزارع ثانی ضامن ہوگا اور وہ مزارع اول سے بقدر ضمان وصول کرے گا، کیونکہ اس نے اسے دھوکہ دیا ہے۔

ب: اور اگر بیج صاحب زمین کی طرف سے ہو اور صاحب زمین نے مزارع سے نہ کہا ہو کہ آپ اپنی رائے کے مطابق عمل کیجئے پھر مزارع ایک دوسرے آدمی کو شریک کرلے اور وہ آدمی بیج بھی فراہم کرے، پھر دونوں، دونوں بیجوں کے ساتھ اس شرط پر عمل میں شرکت کرلیں کہ پیداوار دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی اور پھر دونوں عمل کو انجام دیں تو پوری پیداوار دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگی اور صاحب زمین کو اس میں سے کچھ نہیں ملے گا، البتہ اسے یہ حق ہوگا کہ وہ صرف مزارع کو اپنے بیج کی قیمت کا ضامن بنائے اور زمین کے نقصان کا ضمان دونوں (مزارع و شریک) پر عائد ہوگا۔

لیکن اگر صاحب زمین نے مزارع کو اجازت دے دی کہ وہ اپنی رائے سے عمل کرے اور جس کو چاہے مزارعت میں شریک کرلے اور باقی مسئلہ حسب سابق ہو تو یہ جائز ہے اور پیداوار سبھوں کے درمیان تقسیم ہوگی، نصف مزارع ثانی کے لئے اور دوسرا نصف

---

(۱) المبسوط ۲۳/۱۵۶۔

مزارع اول اور صاحب زمین کے درمیان تقسیم ہوگا اور دونوں میں سے ہرایک کو ربع ملے گا۔

ج: اور اگر بیج عامل کی طرف سے ہو اور وہ دوسرے کو وہ زمین بطور مزارعت دے دے اس شرط پر کہ پیداوار نصف نصف تقسیم ہوگی تو یہ جائز ہے خواہ صاحب زمین نے عامل سے یہ کہا ہو کہ آپ اپنی رائے کے مطابق عمل کیجئے یا نہ کہا ہو اور پیداوار صاحب زمین اور مزارع اول کے درمیان تقسیم ہوگی، مزارع ثانی کے لئے پیداوار میں کچھ نہ ہوگا، اسی طرح اگر بیج کسی اور کی طرف سے ہو تو وہ صاحب بیج محروم ہوگا(۱)۔

مزارعت میں وکالت:

مزارعت میں وکالت یا تو صاحب زمین کی طرف سے ہوگی یا مزارع کی طرف سے:

پہلی حالت: وکالت صاحب زمین کی طرف سے ہو:

۵۲ - اگر صاحب زمین کسی کو وکیل بنائے کہ وہ اس کی زمین کسی اور کو بطور مزارعت دے دے تو ایسا کرنا جائز ہے اور وکیل کو حق ہے کہ وہ کسی کو وہ زمین بطور مزارعت دے دے اور صاحب زمین کے لئے پیداوار کے کسی بھی حصے کی شرط لگا دے، کیونکہ موکل نے جب کسی متعین حصے کی صراحت نہیں کی تو گویا اس نے اپنے وکیل کو حصہ کی تعیین کا اختیار دیدیا تو اب وکیل کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ مزارع کے ساتھ صاحب زمین کے لئے کوئی حصہ متعین کرلے، لہٰذا وہ جس حصے پر دیدے گا اپنے موکل کی بات ماننے والا اور اس کے مقصد کو بروکار لانے والا سمجھا جائے گا۔

لیکن وکیل کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اتنے حصے پر بطور مزارعت دے دے جس کے بارے میں جانتا ہو کہ لوگ اتنا نقصان برداشت نہیں کیا کرتے، اس لئے کہ مطلق توکیل سے وہی وکیل بنانا مراد ہوتا ہے جو عرف میں رائج ہو۔

لیکن اگر ایسی جانب داری کے ساتھ دے ہی دیا تو اب پیداوار مزارع اور وکیل کے درمیان ان کی شرط کے مطابق تقسیم ہوگی، اور مالک زمین کا کوئی حصہ نہ ہوگا۔ یعنی وکالت اس صورت میں باطل ہوگی، کیونکہ موکل کی مخالفت کے سبب وکیل اس صورت میں زمین کا غاصب مانا جائے گا اور زمین کا غاصب اگر زمین بطور مزارعت کسی کو دے دے تو پیداوار غاصب اور اس شخص کے درمیان طے شدہ شرط کے مطابق تقسیم ہوتی ہے جس کو زمین دی گئی ہے۔

اور صاحب زمین کو حق ہے کہ وہ زمین کے نقصان کا ضمان وکیل سے وصول کرے یا مزارع سے، یہ امام ابو یوسف کا پہلا قول اور امام محمد کا قول ہے، اگر اس نے مزارع سے ضمان وصول کیا تو مزارع ضمان کے بقدر وکیل سے وصول کرے گا کیونکہ مزارع کو وکیل ہی کی طرف سے دھوکہ دیا گیا ہے اور امام ابو یوسف کا دوسرا قول یہ ہے کہ صاحب زمین خاص مزارع سے ضمان وصول کرسکتا ہے؛ کیونکہ وہی اتلاف کرنے والا ہے اور جہاں تک وکیل کا تعلق ہے تو وہ غاصب ہے اور عقار امام ابو یوسف کے نزدیک غصب کی وجہ سے قابل ضمان نہیں ہے، اس کے بعد مزارع وکیل سے بقدر ضمان وصول کرے گا، کیونکہ اسی نے اسے دھوکہ دیا ہے۔

اور اگر وکیل نے مزارعت پر زمین اتنے میں دیا جتنے میں دے کر لوگ نقصان برداشت کرلیتے ہیں تو پیداوار مزارع اور مالک زمین کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی اور وکیل ہی موکل کے حصے پر قبضہ کرے گا، کیونکہ اسی نے زمین اجرت پر دی ہے۔

---

(۱) المبسوط ۲۳/۷۰،۷۷، الفتاویٰ الہندیہ ۵/۲۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اور اس وجہ سے بھی کہ مالک زمین کو حصہ وکیل کے عقد مزارعت کی وجہ سے مل رہا ہے، لہٰذا وکیل ہی مالک زمین کی طرف سے قبضہ کا ذمہ دار ہوگا اور مالک زمین کو بغیر وکیل کی وکالت کے اس پر قبضہ کرنے کا حق نہیں(۱)۔

اگر مالک زمین نے مزارعت پر اپنی زمین دینے کے لئے کسی کو وکیل بنایا اور اس کے لئے مزارعت کی مدت متعین نہیں کی تو وکیل کے لئے جائز ہے کہ وہ ایک سال کے لئے زمین مزارعت پر دے دے اور اگر اس نے ایک سال سے زیادہ کے لئے دیا یا سال رواں کے بعد والے سال کے لئے دیا، موجودہ سال کے لئے نہیں دیا تو استحساناً جائز نہیں البتہ قیاساً جائز ہے۔

قیاس کی وجہ یہ ہے کہ وکیل بنانے میں وقت کی تعیین نہیں ہے، لہٰذا وکیل جس سال یا جتنی مدت کے لئے بھی زمین مزارعت پر دے گا اس کا عمل موکل کے حکم کے خلاف نہیں مانا جائے گا لہٰذا اس کا عمل جائز ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ زمین مزارعت پر دینا عادۃً سال کے مخصوص وقت میں ہوتا ہے اور جب عرف سے تقیید ثابت ہوگئی تو یہ وکالت کے باب میں نص سے ثابت شدہ تقیید کی طرح ہے، لہٰذا اس طرح کی تقیید آنے کے بعد توکیل مخصوص وقت پر محمول ہوگی اور یہ پہلے سال کی زراعت کا وقت ہے(۲)۔

دوسری حالت: مزارع کی طرف سے وکیل بنانا:

۵۳- اگر ایک شخص نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ وہ اس کے واسطے یہ زمین سال رواں کے لئے مزارعت پر لے لے، اس شرط کے ساتھ کہ بیج موکل کی طرف سے ہو تو یہ وکالت جائز ہے(۱) اور مطلق وکالت جس کا ذکر پہلی حالت میں آچکا اس کے احکام یہاں بھی جاری ہوں گے یعنی وکیل معاملہ کرنے میں اسی عمل کا پابند ہوگا جو لوگوں میں رائج اور معروف ہے نیز وہ شریعت کا بھی پابند ہوگا، لہٰذا اس کے لئے کوئی ایسا تصرف جائز نہیں جو مؤکل کے لئے نقصان دہ ہو۔

یہ حکم اس وقت ہے جب کہ توکیل مقید نہ ہو لیکن اگر مؤکل نے اپنے وکیل کے لئے کوئی قید لگادی تو وکیل پر اس قید کی پابندی لازمی ہے، مؤکل خواہ صاحب زمین ہو یا مزارع (۲)، لہٰذا اگر وکیل نے اس کی مخالفت کی تو وکالت باطل ہوجائے گی ہاں اگر مخالفت مؤکل کے مفاد کے پیش نظر ہو تو یہ مخالفت مؤکل کے حق میں نافذ ہوگی، کیونکہ یہ مخالفت ضمناً موافقت ہی ہے، اس لئے کہ عقود میں معانی کا اعتبار ہے حروف کا نہیں۔

اگر صاحب زمین نے کسی کو وکیل بنایا کہ وہ اس کی زمین کسی شخص کو مزارعت پر دے دے ثلث کے عوض مثلاً، اور وکیل نے مؤکل کے فائدے کے لئے نصف کے عوض دے دیا تو اس صورت میں وکیل نے اگرچہ اپنے مؤکل کی خلاف ورزی کی ہے لیکن عقد صحیح ہوجائے گا، کیونکہ یہ مخالفت مؤکل کی بھلائی اور نصیحت کے لئے ہے، اس لئے کہ وکیل نے اس کے واسطے ثلث کے بجائے نصف کے عوض معاملہ طے کیا ہے۔

اسی وجہ سے وکالت اس صورت میں باطل نہیں ہوتی ہے جب کہ مؤکل اپنے وکیل کے مخالف تصرف کی اجازت دے دے، کیونکہ بعد کی اجازت، سابق وکالت ہی کی طرح ہے(۳)۔ یہ سارے احکام وکالت کے عمومی قواعد کے مطابق ہیں۔

---

(۱) المبسوط ۲۳/ ۱۳۷۔

(۲) المبسوط ۲۳/ ۱۳۷۔

---

(۱) المبسوط ۲۳/ ۱۳۹۔

(۲) المبسوط ۲۳/ ۱۴۱، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۶۶۔

(۳) المبسوط ۲۳/ ۱۳۹، ۱۴۱، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۶۶۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (وکالۃ)۔

مزارعت میں کفالت:

۵۴ - کسی شخص نے اپنی زمین نصف کے عوض دوسرے کو مزارعت کے لئے دی اور ایک تیسرے شخص نے مالک زمین کے واسطے مزارع کی طرف سے زراعت کی ضمانت لی تو یہ ضمانت باطل ہوگی، اس لئے کہ مزارع زمین کو اجرت پر لینے والا عامل ہے اور اس نے عقد مزارعت اپنی ذات کے لئے کی ہے، البتہ اگر مزارع پر مالک زمین کے واسطے عمل کرنا لازم ہوجائے تو ضمانت صحیح ہوجائے گی، کیونکہ ضمانت اسی چیز کی صحیح ہوتی ہے جو اصیل پر اس شخص کے لئے واجب ہو جس کے لئے ضمانت لی گئی ہے۔

اگر عقد مزارعت میں ضمان کی شرط لگادی جائے تو مزارعت فاسد ہوجائے گی، کیونکہ مزارعت درحقیقت زمین کو اجرت پر لینا ہے، اس لئے وہ شرط فاسد سے فاسد ہوجاتی ہے اور اگر ضمان کی شرط نہ لگائی گئی ہو تو پھر مزارعت درست ہے اور ضمان باطل ہوجائے گا۔

اور اگر بیج صاحب زمین کی طرف سے ہو تو دونوں صورتوں میں مزارعت اور ضمان دونوں درست ہے، کیونکہ صاحب زمین نے عامل کو اجرت پر لیا ہے اس لئے عامل پر صاحب زمین کے واسطے عمل مزارعت کو انجام دینا واجب ہے، اور عمل مزارعت ایسا عمل ہے جس کی سپردگی میں نیابت چل سکتی ہے، اس لئے کفالت کے ذریعہ اس کو اپنے اوپر لازم کرنا بھی صحیح ہے خواہ کفالت ابتدائے عقد میں ہی بطور شرط کے ہو یا عقد مزارعت کے بعد قصداً اس کا اضافہ کیا گیا ہو۔

اور اگر مزارع نے سرکشی کی اور غائب ہوگیا تو کفیل عمل مزارعت انجام دے گا، اس لئے کہ اس نے اصیل کی ذمہ داری یعنی عمل مزارعت پوری کرنے کا التزام کیا ہے، لہٰذا وہ پورا کرے گا۔

پھر جب کفیل نے عمل مزارعت انجام دیا اور کھیتی کٹنے کے لائق ہوگئی، اس کے بعد مزارع نمودار ہوا تو پیداوار مزارع اور صاحب زمین کے درمیان طے شدہ شرط کے مطابق تقسیم ہوگی، کیونکہ کفیل عمل مزارعت انجام دینے میں مزارع کا نائب ہے اور کفیل کو اس کے عمل کی اجرت مثل ملے گی بشرطیکہ وہ مزارع کے حکم سے کفیل بنا ہو، اس لئے کہ اس نے مزارع کے حکم سے عمل مزارعت کا التزام کیا ہے اور وہ اسے پورا کرچکا، لہٰذا وہ مزارع سے اپنے عمل کا مثل وصول کرے گا اور اس کے عمل کا مثل، اجرتِ مثل ہے، اور مزارع کی طرف سے اس صورت میں ضمانت لینا جائز نہیں ہے جب کہ صاحب زمین نے شرط لگادی ہو کہ مزارع خود عمل مزارعت انجام دے، اس لئے کہ عامل نے یہاں جس چیز کا التزام کیا ہے یعنی ''بذات خود عمل مزارعت انجام دینا''، اس میں نیابت نہیں چل سکتی، کیونکہ کفیل کے بس میں نہیں ہے کہ وہ اس عمل کو پورا کرے، لہٰذا ضمانت باطل ہوجائے گی اور اگر عقد مزارعت میں اس کی شرط لگادی گئی ہو تو عقد مزارعت بھی باطل ہوجائے گا۔

اور اگر کفیل نے مالک زمین کے حصے کی پیداوار کی ضمانت لی تو یہ کفالت صحیح نہیں ہے، خواہ بیج مالک زمین کی طرف سے ہو یا مزارع کی طرف سے، اس لئے کہ پیداوار میں سے مالک زمین کا حصہ مزارع کے ہاتھ میں امانت ہے۔

امانت کی کفالت صحیح نہیں ہے، کیونکہ کفالت تو اس چیز کی صحیح ہے جس کی حوالگی اصیل پر لازم ہو اور نہ کرنے کی صورت میں ضمان لازم آتا ہو، پھر اگر مزارعت میں کفالت کی شرط لگادی گئی ہو تو مزارعت باطل ہوجائے گی، یہ سارے احکام حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہیں (۱)۔

---

(۱) المبسوط ۲۳/ ۱۲۷، شامی ۶/ ۲۸۳، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۶۸۔

عشری زمین میں مزارعت:

۵۵-اگر کسی نے عشری زمین میں عقد مزارعت کیا تو اگر بیج عامل کی طرف سے ہو تو امام ابوحنیفہ کے قول پر قیاس کے مطابق عشر صاحب زمین پر واجب ہوگا جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے، اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک عشر مکمل پیداوار میں واجب ہے جیسا کہ اجارہ کا یہی حکم ہے۔

اور اگر بیج صاحب زمین کی طرف سے ہے تو تمام ائمہ حنفیہ کے نزدیک عشر صاحب زمین پر واجب ہوگا[۱]۔

رہن پر رکھی زمین میں عقد مزارعت:

۵۶-اگر کسی نے دین کے عوض خالی زمین دائن کے پاس رہن رکھ دی، جب مرتہن نے اس پر قبضہ کرلیا تو راہن نے نصف کے عوض مرتہن سے اس زمین میں عقد مزارعت کر لی، تو یہ عقد مزارعت جائز ہے، دونوں طے شدہ شرط کے مطابق پیداوار تقسیم کریں گے، کیونکہ صاحب بیج یعنی دائن سے مرتہن نے زمین اجرت پر لی ہے اور مرتہن جب مال مرہون راہن سے اجرت پر لے لے تو عقد رہن باطل ہوجاتا ہے کیونکہ اجارہ رہن کے مقابلہ زیادہ نافذ ولازم ہونے والا ہے اور دونوں ایک ہی محل میں واقع ہوئے ہیں، لہٰذا دوسرا پہلے کو ختم کردے گا اسی وجہ سے پیداوار شرط کے مطابق تقسیم ہوگی اور مرتہن کو حق نہیں ہوگا کہ وہ عقد مزارعت ختم ہونے کے بعد اس زمین کو بطور رہن واپس رکھ لے۔

اور اگر رہن رکھنے والا مدیون مرجائے اور اس پر دین ہو تو مرتہن، راہن کے دیگر غرماء کے مقابلے اس زمین کا زیادہ حقدار نہیں ہوگا، اس لئے کہ عقد رہن باطل ہو چکا ہے۔

(۱) فتح القدیر ۸/۲ طبع دار صادر بیروت۔

البتہ اگر بیج راہن مدیون کی طرف سے ہو تو مزارعت جائز ہوجائے گی لیکن رہن باطل نہیں ہوگا، اور مرتہن کو حق ہوگا کہ وہ مزارعت سے فراغت کے بعد زمین کو دوبارہ رہن رکھ لے کیونکہ عقد مزارعت اس صورت میں مزارع کے عمل پر ہورہا ہے اس لئے اس سے عقد رہن باطل نہیں ہوگا، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے[۱]۔

ماذون (اجازت والے) غلام کا زمین مزارعت پر لینا:

۵۷-ماذون غلام کے لئے زمین مزارعت پر لینا جائز ہے کیونکہ اس سے نفع حاصل ہوتا ہے، اس لئے کہ بیج اگر غلام کی طرف سے ہے تو یہ کچھ پیداوار کے عوض زمین کو اجرت پر لینے والا ہے اور یہ دراہم کے عوض اجرت پر لینے سے زیادہ نفع بخش ہے، کیونکہ اگر پیداوار نہیں ہوئی تو اس پر کچھ بھی لازم نہیں برخلاف دراہم کے عوض اجرت پر لینے کے۔

اور اگر بیج صاحب زمین کی طرف سے ہو تو یہ غلام صاحب زمین کے پاس اجیر کے درجے میں ہے تاکہ زراعت کا کام کر کے کچھ پیداوار حاصل کر سکے اور اگر غلام دراہم کے عوض اپنے آپ کو اجرت پر دے دے اور یہ جائز ہے تو پیداوار کے عوض اپنے آپ کو اجرت پر دینا بھی جائز ہے[۲]۔

اپنے حصے کو نہ بیچنے یا نہ ہبہ کرنے کی شرط لگانا:

۵۸-اگر مزارعت میں کسی نے شرط لگادی کہ دوسرا اپنا حصہ نہ فروخت کرے یا نہ ہبہ کرے تو مزارعت درست ہے اور شرط باطل ہوجائے گی، کیونکہ اس میں فریقین میں سے کسی کا کوئی نفع نہیں ہے[۳]۔

(۱) المبسوط ۱۵۹/۲۳، الفتاویٰ الہندیہ ۲۶۴/۵۔

(۲) العنایۃ علی الہدایہ ۳۳/۷۔

(۳) فتح القدیر ۲۱۵/۵، ۲۱۶۔

مزایدہ

تعریف:

۱-لغت میں ''مزایدہ'' کے معنی ہیں: فروخت کے لئے پیش کئے گئے سامان کی قیمت کے اضافے میں بڑھ چڑھ کر حصہ لینا[۱]۔

اور اصطلاح میں مزایدہ کے معنی ہیں کسی سامان کو بیچنے کے لئے آواز لگائی جائے، لوگ ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر اس کی قیمت لگائیں یہاں تک کہ جو سب سے زیادہ قیمت لگائے وہ اسے لے لے[۲]۔

فقہاء کی بہت زیادہ تفصیلات بیع مزایدہ میں ملتی ہیں، اس لئے کہ جن معاملات وعقود میں مزایدہ پایا جاتا ہے ان میں بیع مزایدہ کا رواج زیادہ ہے، اور ''بیع المزایدۃ'' کا مطلب ابن عرفہ کے بیان کے مطابق ایسی بیع ہے جس میں مشتری نے زیادتی کے ساتھ ثمن قبول کرنے کا التزام کیا ہو[۳]۔

دیکھئے: اصطلاح (سوم فقرہ/ ۳)۔

عقد مزایدہ یا بیع مزایدہ کے کچھ اور بھی نام ہیں مثلاً بیع من یزید، بیع الدلالہ، اور بیع المناداۃ وغیرہ، بعض فقہاء نے اسے ''بیع الفقراء'' کہا ہے، کیونکہ بوقت ضرورت فقراء کے سامان کے فروخت کے لئے یہی بیع کی جاتی ہے اور اسے ''بیع من کسدت بضاعتہ'' بھی کہا جاتا ہے کیونکہ غیر رائج سامان کے فروخت کے لئے یہی بیع کی جاتی ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-نجش:

۲-''نجش'' لغت میں بھڑکانے کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں اس سے مراد ایسے شخص کی طرف سے سامان کی قیمت میں اضافہ کرنا ہے جو سامان خریدنا نہیں چاہتا بلکہ دوسرے کو دھوکہ میں ڈالنا چاہتا ہے، یہ تعریف اس لئے ہے کہ نجش میں سامان میں دوسرے کی رغبت بھڑکائی جاتی ہے اگرچہ مشتری کے اندازہ سے زیادہ قیمت کے عوض ہو۔

تو ''نجش'' اس لحاظ سے ''مزایدہ'' سے ہم آہنگ ہے کہ نجش میں ناجش (بھڑکانے والا) کی طرف سے زیادتی پائی جاتی ہے اور اس لحاظ سے ''مزایدہ'' سے الگ ہے کہ نجش میں ناجش کی طرف سے خریدنے کا قصد نہیں پایا جاتا[۲]۔

ب-دوسرے کی بیع پر بیع:

۳-''بیع علی بیع الغیر'' (دوسرے کی بیع پر بیع کرنا) کی صورت یہ ہے کہ بائع اپنا سامان اس شخص کے سامنے پیش کرے جو

---

(۱) القاموس وشرحہ تاج العروس، ومعجم مقاییس اللغۃ، والمعجم الوسیط مادہ (زید) وأساس البلاغۃ للزمخشری ۱۹۸۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۱۷۵، ۲۶۲، فتح القدیر ۶/ ۱۰۸ طبع دار إحیاء التراث، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۱۰، الدسوقی علی شرح الدردیر لمختصر الخلیل ۳/ ۱۵۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۔

(۳) حدود ابن عرفہ بشرح الرصاع ۲/ ۳۸۳۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۱۰، شامی ۴/ ۱۳۳، کشاف القناع ۳/ ۱۸۳۔

(۲) لسان العرب، المعجم الوسیط، عمدۃ القاری ۱۱/ ۲۵۹، فتح الباری ۴/ ۳۵۳-۳۵۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۔

دوسرے کا سامان خریدنے کا ارادہ کر چکا اور اس کی طرف پوری طرح مائل ہو چکا ہے، اور اس کے تحقق کی صورت یہ ہے کہ بائع اس شخص سے جو دوسرے کا سامان خرید کر، خیار مجلس یا خیار شرط کی مدت میں ہے، یوں کہے، کہ اپنی بیع توڑ دو اور میں تم سے یہی سامان اس سے کم قیمت پر بیچتا ہوں، تو "**بیع علی بیع الغیر**" اس لحاظ سے مزایدہ سے الگ ہے کہ اس کا وقوع بیع کی تکمیل کی طرف مکمل میلان کے بعد ہوتا ہے اور صرف عقد اور رضا باقی رہ جاتی ہے۔

جب کہ مزایدہ میں خریداری کی پیشکش مشتری کے میلان سے پہلے ہوتی ہے اور یہ پیشکش، مالکِ سامان اور اس مشتری کے درمیان ہوتی ہے جو پہلے سامان خریدنے کی رغبت رکھتا ہے[۱]۔

ج- دوسرے کے بھاؤ پر بھاؤ کرنا:

۴- دوسرے کے بھاؤ پر بھاؤ کرنے سے مراد یہ ہے کہ سامان کا مالک اور سامان کی خریداری میں رغبت رکھنے والا شخص دونوں بیع پر متفق ہو گئے ہوں اور ابھی عقد نہ کئے ہوں کہ ایک دوسرا شخص صاحب سامان سے کہے کہ میں یہ سامان اس سے زیادہ قیمت پر خریدنے کو تیار ہوں یا خریداری کی رغبت رکھنے والے سے کہے کہ میں اس سے بہتر سامان اس سے کم قیمت پر آپ سے بیچنے کے لئے تیار ہوں، تو "**سوم علی سوم الغیر**" (دوسرے کے بھاؤ پر بھاؤ کرنا) بھی اس لحاظ سے "مزایدہ" سے الگ ہے کہ مشتری کے میلان کے بعد واقع ہوتا ہے، برخلاف مزایدہ کے کہ وہ میلان سے پہلے ہوتا ہے[۲]۔

---

(۱) إکمال المعلم شرح صحیح مسلم للأبی ۴/۱۷۸، التمہید لابن عبدالبر ۱۴/۳۱۷، ۱۸/۱۹۱، معالم السنن للخطابی ۲/۶۹، مغنی المحتاج ۲/۳۷۔

(۲) عمدۃ القاری ۱۱/۲۵۷، البیان والتحصیل لابن رشد الجد ۸/۴۷۵، الروضۃ للنووی ۳/۴۱۳۔

شرعی حکم اور تشریع کی حکمت:

۵- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ بیع مزایدہ مباح ہے[۱]، ان کا استدلال نبی علیہ السلام کے عمل مبارک سے ہے، کہ آپ علیہ السلام نے ایک بڑا پیالہ اور ٹاٹ "**بیع من یزید**" کے طور پر فروخت فرمایا، چنانچہ آپ علیہ السلام نے اعلان فرمایا: "**من یشتری هذا الحلس والقدح؟" فقال رجل: أخذتها بدرهم، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: من یزید علی درهم؟ من یزید علی درهم؟ فأعطاه رجل درهمین فباعه منه**"[۲] (یہ ٹاٹ اور پیالہ کون خریدے گا؟ تو ایک صحابی نے کہا: میں یہ دونوں چیزیں ایک درہم میں خریدوں گا، حضور علیہ السلام نے فرمایا: ایک درہم سے زیادہ کون دے گا؟ ایک درہم سے زیادہ کون دے گا؟ تو ایک دوسرے صحابی دو درہم دینے پر تیار ہو گئے، حضور علیہ السلام نے ان کے ہاتھ وہ دونوں چیزیں فروخت فرمادیں)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اس پر مسلمانوں کا اجماع بھی ہے، اس لئے مسلمان اپنے بازاروں میں "بیع مزایدہ" کے طور پر خرید و فروخت کیا کرتے ہیں۔

امام نخعی سے علی الاطلاق بیع مزایدہ کی کراہت منقول ہے جب کہ حسن بصری، ابن سیرین، اوزاعی اور اسحاق بن راہویہ غنائم اور

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/۲۲۲، شامی ۵/۱۰۲، البحر الرائق ۶/۱۰۸، فتح القدیر ۶/۱۰۸ طبع دار إحیاء التراث، المقدمات الممہدات لابن رشد ۲/۱۳۸، مواہب الجلیل ۴/۲۳۹، میارۃ علی التحفہ ۲/۶۹، شرح العملیات ۳۱۹، تحفۃ المحتاج ۴/۳۱۳، نہایۃ المحتاج ۳/۴۶۸، مغنی المحتاج ۲/۳۷، کشاف القناع ۲/۱۸۳، المغنی ۴/۲۳۶۔

(۲) حدیث: "من یشتری هذا الحلس والقدح؟..." کی روایت ابوداؤد (۲/۲۹۲) اور ترمذی (۳/۵۲۲) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۳/۱۵) میں ابن القطان کے حوالہ اس کی تضعیف نقل کی ہے۔

میراث کے علاوہ میں بیع مزایدہ کو مکروہ سمجھتے ہیں[1]، ان کا استدلال سفیان بن وہب خولانیؓ کی حدیث سے ہے وہ کہتے ہیں: میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا کہ: "ینھی عن بیع المزایدة"[2] (آپ ﷺ بیع مزایدہ سے منع فرما رہے تھے)، نیز ان کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے ہے: "نهی رسول الله ﷺ **أن يبيع أحدكم على بيع أحد حتى يذر إلا الغنائم والمواريث**"[3] (رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے کہ تم میں سے کوئی دوسرے کی بیع پر بیع کرے یہاں تک کہ وہ چھوڑ دے سوائے مال غنیمت اور میراث کے)۔

حضرت عطاء کہتے ہیں کہ میں ایسے لوگوں سے ملا ہوں جو غنائم کو "بیع من یزید" کے طور پر بیچنے میں حرج محسوس نہیں کرتے تھے۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مفلس کا مال "بیع مزایدہ" کے طور پر بیچنا مستحب ہے کیونکہ اس میں زیادہ ثمن ملنے کی توقع ہے، نیز قرض خواہوں کی دل جوئی ہے اور حاکم کے لئے بہتر ہے کہ وہ قرض خواہوں کو ایسے موقع پر موجود رکھیں[4]۔

مزایدہ کا رکن (مزایدہ میں ایجاب وقبول کی کیفیت):

۶- یہ بات ثابت ہے کہ بیع کا رکن حنفیہ کے نزدیک صیغہ ہے یا صیغہ مع الاطراف ہے، جیسا کہ جمہور کی رائے ہے، اطراف سے مراد عاقدین یعنی بائع، مشتری اور محل یعنی مبیع اور ثمن ہے اور صیغہ سے مراد ایجاب وقبول ہے۔

بیع مزایدہ میں جب دلال نے سامان پر آواز لگائی، تو حاضرین میں سے ہر ایک کی طرف سے جو بولی لگائی جائے گی وہ حنفیہ کے نزدیک ایجاب ہوگی، اس طرح مختلف بولیاں متعدد ایجاب مانی جائیں گی، اور بائع یا بائع کی طرف سے مقرر کردہ دلال کی طرف سے ثمن کی کسی بھی مقدار پر بیع کی منظوری، قبول ہوگی اور جمہور فقہاء کے نزدیک بائع یا دلال کی طرف سے بیع کی منظوری ایجاب شمار ہوگی ہر چند کہ وہ مؤخر ہے اور قبول اس پر مقدم ہے جیسے کوئی شخص کہے، مجھ سے یہ چیز اتنے میں فروخت کردو تو بائع کی منظوری ایجاب ہوگی اور مشتری کا مطالبہ قبول ہوگا[1]۔

بیع مزایدہ میں شرکت کرنے والے شرکاء پر خریداری کا لزوم مجلسِ مناداۃ (نیلامی کی مجلس) کے اندر ہے، اگرچہ ان سے زیادہ بولی لگائی گئی ہو:

۷- ابن رشد جد نے صراحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ ظاہر مذہب یعنی مالکیہ کا مذہب یہی ہے اور اس کو ابوجعفر بن رزق کے حوالے سے بھی نقل کیا ہے کہ ہر وہ شخص جو سامان کی قیمت میں اضافہ کرے اس پر اسی اضافی قیمت کے عوض سامان خریدنا لازم ہے بشرطیکہ سامان والا اسی قیمت پر خریدنے والے کو سامان دینا چاہے اور یہ حکم اس وقت تک ہے جب تک کہ بائع اپنا سامان واپس لے کر دوسرا سامان بیچنے میں نہ لگ جائے یا اسی سامان کو اپنے پاس روکے رہے یہاں تک کہ مجلس مناداۃ (نیلامی کی مجلس) ختم ہوجائے۔

ابن رشد نے اس کی یہ وجہ بتائی ہے کہ عام طور پر بائع اس کو ٹالنا

---

(۱) فتح الباری ۴/ ۳۵۴۔

(۲) حدیث: "أنه نهى عن بيع المزايدة" کی روایت بزار نے کشف الاستار (۲/ ۹۰) میں حضرت سفیان بن وہبؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۴/ ۳۵۴) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ ان يبيع أحدكم على بيع احد......" کی روایت ابن جارود نے المنتقی (رص ۱۹۸) میں اور الدارقطنی (۳/ ۱۱) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۴) کشاف القناع ۳/ ۴۳۲۔

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۲۳۷-۲۳۹۔

پسند نہیں کرتا جو پہلے والے سے زیادہ قیمت لگادے ورنہ اس سامان کے بدلہ زیادہ قیمت طلب کرنا نہ ہوگا گرچہ سامان کا مالک اس زیادہ قیمت لگانے والے کے متعلق یہ محسوس کرے کہ اس کا مقصد لینا نہیں ہے صرف اس شخص کو لینے سے باز رکھنا ہے جس نے اس سے پہلے قیمت لگائی ہے، اور دسوقی نے بیع مزایدہ کے اس طرح کے مسائل کو عرف کے ساتھ متعلق کیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ بائع کو مزایدہ میں یہ حق ہے کہ مشتری پر مبیع کو لازم کردے، اگرچہ وقفہ لمبا ہو یا مجلس ختم ہوجائے، اس لئے کہ عرف یہ نہیں ہے کہ ایسی بیع کو مشتری کے حق میں لازم نہ کیا جائے۔ جیسا کہ ہمارے یہاں مصر میں ہوتا ہے کہ آدمی اگر سامان میں اضافہ کرے اور سامان کا مالک اس میں اعراض کرے یا مجلس ختم ہوجائے تو مشتری کو سودا نہیں لازم ہوگا اور یہ اس وقت ہے جبکہ سامان مشتری کے قبضہ میں نہ ہو[1] اور اگر سامان مشتری کے قبضہ میں ہو تو مالک سامان بیع کو اس پر لازم کردے گا، اور ابن عرفہ نے تونس کا اپنے زمانہ میں عدم لزوم کا اور خطاب نے اپنے زمانہ میں مکہ کا عرف عدم الزام کا بیان کیا ہے[2]۔

مجلس نیلامی کے بعد بیع مزایدہ کے شرکاء پر خریداری کا لزوم:

۸- مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ مجلس نیلامی کی برخاستگی کے بعد اگر خریداری کے لزوم کا عرف ہو یا بائع نے اس کی شرط لگادی ہو تو مشتری کے حق میں بیع لازم ہوجائے گی، عرف کے مسئلے میں مجلس کی برخاستگی کے بعد عرف کے بقدر اور شرط کے مسئلے میں مشروط دنوں کے اندر اور ان کے بعد قریب ترین دنوں میں، یہ مدونۃ الکبریٰ کا مذہب

(۱) البیان والتحصیل لابن رشد ۸/ ۴۷۵-۴۷۶، دسوقی ۳/ ۵، زرقانی ۵/ ۶، حطاب ۴/ ۲۳۷-۲۳۹۔

(۲) الحطاب ۴/ ۲۳۸، ۲۳۹۔

ہے اور اگر سامان پر زیادہ بولی لگانے کی شرط کئی دنوں تک جاری رہی تو یہ بیع پختہ اور مؤکد ہوجائے گی[1]۔

علامہ زرقانی نے صراحت کی ہے کہ یہ بیع مطلق کے خلاف ہے کیونکہ بیع مطلق میں اگر قبول ایجاب سے زیادہ مؤخر ہوجائے تو بیع لازم نہیں ہوتی ہے یہاں تک کہ مجلس عقد ختم ہوجائے یا اسی طرح قبول ایجاب کے درمیان ایسی حد فاصل آجائے جو عاقدین کے بیع سے اعراض کا تقاضہ کرتی ہو تو بھی بیع لازم نہیں ہوتی ہے، البتہ بیع مزایدہ کا حکم الگ ہے، کہ اس میں بائع کو حق ہے کہ وہ سامان کو جس کے ذمہ چاہے لازم کردے بشرطیکہ اس کا عرف جاری ہو یا بائع نے اس کی شرط لگادی ہو، یہاں تک کہ مجلس عقد ختم ہوجائے، علامہ مازری فرماتے ہیں کہ بعض قاضیوں نے بیع مزایدہ میں مجلس عقد کی برخاستگی کی صورت میں کچھ بازار والوں پر بیع کو لازم مانا ہے، جب کہ ان کا عرف یہ ہے کہ وہ ایجاب کے بغیر مجلس عقد سے جدا ہوجاتے ہیں، اس سلسلے میں ان قاضیوں کو ابن حبیب کے ظاہر قول اور دوسروں کی نقل سے دھوکہ لگا ہے، اسی وجہ سے میں نے اس سے منع کردیا کیونکہ ان کا عرف الگ تھا، اور اگر مشتری شرط لگادے کہ بیع اس صورت میں لازم ہوگی جب کہ وہ مجلس عقد میں ہو تو مشتری کے لئے ایسی شرط لگانا جائز ہے اگرچہ عرف اور رواج اس کے خلاف ہو، کیونکہ شرط عرف پر مقدم ہوتی ہے[2]۔

بیع مزایدہ میں ایجاب سے رجوع کا اختیار:

۹- مزایدہ سے رجوع کی دو صورتیں ہیں: یا تو اس کے دیئے ہوئے ثمن پر دوسرے کے اضافے سے قبل رجوع کرے یا اس کے بعد، اگر اس کے دیئے ہوئے ثمن پر دوسرے کے اضافے سے قبل رجوع

(۱) الحطاب ۴/ ۲۳۸-۲۳۹۔

(۲) الزرقانی ۵/ ۶، الحطاب ۴/ ۲۳۸، ۲۳۹۔

کرے تو ایجاب سے رجوع کے سلسلے میں جو حکم دوسرے بیوع کا ہے وہی اس بیع مزایدہ کا بھی ہوگا یعنی ایجاب کرنے والے کو قبول کے وقوع سے قبل رجوع کا حق ہے اور یہاں وہ اختلاف وارد نہیں ہوگا جو بعض مالکیہ سے منقول ہے کہ اگر ایجاب کو کسی وقت کے ساتھ مربوط کر دیا جائے تو اس وقت ایجاب وقت کے ساتھ مقید ہو جاتا ہے اور ایجاب کرنے والے کو رجوع کا اختیار نہیں رہتا ہے کیونکہ مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ بیع مزایدہ کے تمام شرکاء کے حق میں بیع لازم ہو جاتی ہے اس لئے اس قول پر عمل کی ضرورت نہیں(۱)۔

بیع مزایدہ میں خیار مجلس:

۱۰ - علامہ حطاب فرماتے ہیں کہ مکۃ المکرّمہ کا عرف یہ ہے کہ جو آدمی اضافہ کے بعد رجوع کر لے تو جب تک وہ مجلس عقد میں ہو، اس کے ذمہ کچھ بھی لازم نہیں ہوگا(۲)۔

بیع مزایدہ مکمل ہونے کے بعد شرکاء میں سے کسی کی طرف سے اضافہ:

۱۱ - اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب مالک یا دلال سامان پر آواز لگانے سے رک جائے تو اس سامان کی قیمت میں زیادہ بولی لگانا جائز ہے کیونکہ اس نے بیع سے اعراض کر لیا ہے اس لئے کہ سامان اپنی قیمت کو نہیں پہنچ پایا ہے اور شرکاء بولی لگانے سے رک چکے ہیں۔

جہاں تک بائع کے کسی ایک قیمت کی طرف میلان کا تعلق ہے تو حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر صاحب مال اپنے سامان پر آواز لگا رہا ہو پھر کسی ایک نے وہ سامان ایک قیمت پر مانگا اور صاحب مال آواز لگانا چھوڑ کر اس شخص کو سامان دینے کی طرف مائل ہو گیا تو کسی اور کے لئے اس سامان پر زیادہ بولی لگانا جائز نہیں، یہ سوم علی سوم الغیر (دوسرے کے بھاؤ پر بھاؤ لگانا) ہے اور اگر صاحب مال آواز لگانے سے نہیں رکا تو دوسرے کے لئے اس سامان کی زیادہ قیمت لگانا جائز ہے۔

اور اگر دلال ہی سامان پر آواز لگا رہا ہو اور کسی شخص نے وہ سامان ایک قیمت پر طلب کیا اور دلال نے جواب دیا کہ میں مالک سے پوچھ کر جواب دوں گا تو کسی اور کے لئے اس سامان پر زیادہ قیمت لگانا جائز ہے اور اگر دلال نے مالک سے معلوم کیا تو مالک نے جواب دیا، اس کو بیچ دو اور ثمن پر قبضہ کر لو تو اب کسی کے لئے اس سامان کی قیمت میں اضافہ کرنا جائز نہیں، حطاب فرماتے ہیں کہ چاہے دلال نے کپڑا تاجر کے پاس چھوڑ دیا ہو یا دلال کے پاس ہو اور وہ اسے لے کر مالک کے پاس آیا ہو پھر مالک نے دلال سے کہا کہ اس کو بیچ دو اس کے بعد کسی اور تاجر نے اس سامان کی قیمت میں اضافہ کیا تو یہ سامان پہلے تاجر کا ہوگا اور اگر مشورہ لینے پر مالک نے دلال سے کہا کہ اس بارے میں اپنی رائے کے مطابق عمل کرو، اس کے بعد دلال واپس ہوا اور نیت کر لی کہ اس کو فلاں تاجر کے ہاتھ فروخت کرے گا پھر کسی اور تاجر نے اس سامان کی قیمت میں اضافہ کر دیا تو دلال اس سلسلے میں اپنی رائے کے مطابق عمل کرے گا اور اگر وہ چاہے تو سامان زیادہ قیمت پر فروخت کر سکتا ہے، محض نیت کر لینے سے بیع لازم نہیں ہوتی ہے(۱)۔

شافعیہ میں سے علامہ شروانی نے اس کی تقویت فرمائی ہے کہ زیادہ قیمت پر فروخت کرنا اس صورت میں حرام نہیں ہے جب کہ

---

(۱) الحطاب ۴/ ۲۳۸، ۲۳۹۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۲۱۰، ۲۱۱، فتح القدیر ۶/ ۱۰۷، الحطاب ۴/ ۲۳۹، الروضۃ للنووی ۳/ ۴۱۳، المبدع ۴/ ۴۴۔

دلال نے مشتری کو متعین نہ کیا ہو، مزید فرمایا: بلکہ عدم تحریم بعید نہیں ہے اگر دلال نے مشتری کو متعین کر دیا ہو(۱)۔

دو آدمیوں کی طرف سے مماثل اضافہ:

۱۲- ابن القاسم مالکی کی رائے یہ ہے کہ اگر دو شخصوں نے ایک ہی جیسا اضافہ کیا اور کسی اور نے اس پر اضافہ نہیں کیا تو یہ دونوں سامان میں شریک ہوں گے، علامہ عیسی کہتے ہیں: یہ سامان پہلے شخص کا ہوگا اور میرے خیال میں آواز لگانے والے کے لئے درست نہیں ہے کہ وہ کسی اور سے اتنا ثمن قبول کرے جتنا دوسرے نے اسے دیا ہے، البتہ اگر ان دونوں نے ایک ساتھ اس کو ایک دینار دیا تو وہ دونوں اس میں شریک ہوں گے(۲)۔

بیع مزایدہ میں خیار عیب:

۱۳- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ خیار عیب شریعت کے حکم کے سبب ثابت ہوتا ہے اگر چہ مشتری اس کی شرط نہ لگائے، کیونکہ بیع میں اصل ہے عیوب سے سلامتی اور حفاظت۔

اور بیع مزایدہ ان بیوع میں سے ہے جن میں خیار عیب ثابت ہوتا ہے جیسا کہ بقیہ بیوع میں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (خیار عیب فقرہ ۲۰-۲۵)۔

بیع مزایدہ میں خیار عیب کی وجہ سے مطالبہ کس پر ہوگا:

۱۴- مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ خیار عیب کی وجہ سے رجوع کا اختیار اصحاب سامان سے ہوگا، مدونہ میں منقول ہے کہ اگر کوئی شخص

(۱) الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۴/ ۱۳ ۳۔

(۲) البیان والتحصیل ۸/ ۷۵ ۴۔

اپنا سامان نیلام کرنا چاہے اور کسی آدمی کو آواز لگانے کے لئے اجرت پر لے پھر اس سامان میں کوئی عیب، یا شگاف پایا جائے یا وہ سامان چوری کا ہو تو صاحب مدونہ فرماتے ہیں کہ آواز لگانے والے دلال پر کوئی ضمان نہیں ہے کیونکہ وہ ایک اجیر ہے جس نے اپنے آپ کو اجرت پر دیا ہے، اصل ذمہ داری اصحاب سامان پر ہے، لہٰذا مشتری اصحاب سامان سے رجوع کریں اور اگر اصحاب سامان نہ ہوں تو دلال پر کوئی ذمہ داری نہیں(۱)۔

بیع مزایدہ میں غبن کا دعویٰ:

۱۵- مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ غبن کے دعویدار کو بائع سے رجوع کا کوئی حق نہیں ہے اگر چہ غبن معمول سے زیادہ ہو، البتہ اگر درج ذیل تین شرائط پائی جائیں تو غبن کے مدعی کو بائع سے رجوع کا حق ہے:

الف- غبن خوردہ شخص بیچتے یا خریدتے وقت بازار کے ثمن مثل سے ناواقف ہو، اگر وہ قیمتوں سے واقف ہے تو اس کے خلاف بیع کو نافذ کرنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ علامہ مازری کے بقول اس نے ایسا ضرور کسی مقصد سے کیا ہے، اور اس کا سب سے کم درجہ یہ ہے کہ وہ شخص اپنا مال ہبہ کرنا چاہتا ہے، (یہی اس کا مقصد ہے)۔

ب- عقد مزایدہ کے دن سے ایک سال گزرنے سے پہلے پہلے غبن کا دعویٰ کرے، علامہ وزانی نے اپنے ایک فتویٰ میں وضاحت کی ہے کہ بیع مزایدہ اور دیگر بیوع میں کوئی فرق نہیں ہے، اور اپنے فتویٰ کی تائید علامہ ابن عرفہ کے کلام سے کی ہے، علامہ تسولی فرماتے ہیں: بیع مزایدہ میں غبن کا دعویٰ ناقابل مسموع ہے کیونکہ اس میں شہرت

(۱) المدونہ ۳/ ۳۳۹، لباب اللباب لابن راشد القفصی ۱۵۶۔

کے ساتھ ساتھ بیع مزایدہ میں شرکت کرنے والے بہت سے افراد موجود ہوتے ہیں، ابن عات مالکی کہتے ہیں کہ قاضی کے لئے وقف جائداد کے ناظم نے اگر جائداد کی آمدنی کو کرایہ پر دے دیا اور اس نے یہ کام نیلامی کے لئے آواز لگانے کے بعد کیا، پھر کسی کی طرف سے اضافہ کی پیشکش ہوئی تو ناظم کو کرایہ کا معاملہ ختم کرنے کا حق نہیں اور نہ ہی اضافہ قبول کرنے کی اجازت ہے، البتہ اگر بینہ کے ذریعہ ثابت ہوجائے کہ مذکورہ کرایہ کے معاملے میں وقف کا نقصان ہے تو اضافہ قبول کرنا جائز ہوگا اگر چہ یہ موجود شخص کی طرف ہو، اور اگر ثمن مثل سے عدم واقفیت کے دعویٰ میں اختلاف ہوجائے تو اس شخص کا بینہ قبول کیا جائے گا جو ثمن مثل سے واقفیت کا دعویٰ کرے کیونکہ یہ بینہ اصل یعنی عدم واقفیت کو نقل کررہا ہے لہٰذا یہ مقدم ہوگا(۱)۔

ج- غبن غبن فاحش ہو اس طور پر کہ ثمن مثل سے ثلث یا ثلث سے زیادہ زائد ہو۔

مالکیہ کے علاوہ ہمیں کسی اور کے یہاں یہ بات نہیں ملی کہ صرف غبن کا کوئی اثر ہو جب تک اس کے ساتھ دھوکہ دہی نہ ملے اور اس بارے میں بیع مزایدہ اور دیگر بیوع کے درمیان ان کے یہاں حکم میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

بیع مزایدہ میں نجش:

۱۶- دیگر بیوع کی طرح بیع مزایدہ میں بھی جمہور فقہاء کے نزدیک نجش حرام ہے؛ کیونکہ نجش کی ممانعت ثابت ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں اس مسلمان کے ساتھ فریب ہے، حنفیہ کے یہاں بیع مزایدہ میں نجش مکروہ تحریمی ہے بشرطیکہ سامان اپنی قیمت کو پہنچ جائے۔

اس کے شرعی اور وضعی حکم میں تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (بیع منہی عنہ فقرہ/ ۱۲۸)۔

نیلامی کے بعض خریداروں کے ساتھ خریداری میں دلال کی مشارکت بائع کے علم کے بغیر:

۱۷- علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ جو دلال نیلامی کے لئے آواز لگانے میں بائع کا وکیل ہے اس کے لئے بائع کے علم کے بغیر نیلامی کے کسی خریدار کا شریک بن جانا جائز نہیں کیونکہ معنوی اعتبار سے یہی شخص بولی لگانے والا اور خریدار بن جائے گا اور یہ بائع کے ساتھ خیانت ہے، اور جو ایسا کرے اس سے زیادہ بولی لگانا کسی کے لئے ضروری نہیں اور وہ وکیل اضافے کی طلب اور نیلامی کو پورا کرنے میں بائع کا خیر خواہ نہیں ہے، اور نتیجے کے لحاظ سے اس کی صورت وہی ہوجاتی ہے کہ وکیل اپنے آپ سے وہ چیز فروخت کردے جس کے بیچنے کا اس کو وکیل بنایا گیا اور اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ نے اسے ناجائز کہا ہے جب کہ شافعیہ نے مالک کی اجازت سے اس کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ بیع کے سلسلے میں عرف یہ ہے کہ وہ دوسرے سے کی جاتی ہے، لہٰذا وکالت کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا اور اس لئے بھی کہ مؤکل کی اجازت کا تقاضا ہے کہ بیع ایسے شخص سے کی جائے جو اس کے سامان کا پورا ثمن دے اور اپنے آپ سے بیع کرنے میں ثمن پورا نہیں دے گا، لہٰذا یہ صورت مؤکل کی اجازت میں شامل نہیں ہوگی اور علامہ ابن عبدالبر نے اس صورت کا استثناء کیا ہے کہ وکیل اس سامان کا کچھ حصہ جس کے بیچنے کا اس کو وکیل بنایا گیا اس کی مناسب قیمت پر خرید لے (یعنی یہ جائز ہے) اور ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ وکیل کے لئے اپنے آپ سے بیچنا جائز نہیں، اور امام احمد سے ایک روایت منقول ہے کہ اگر وکیل نیلامی کے

---

(۱) الحطاب ۴/ ۱۷۳، المواق ۴/ ۴۶۸-۴۷۲، المعیار للونشریسی ۵/ ۳۸ ومیارة علی تحفة الحکام لابن عاصم ۲/ ۳۸، تحفة الحذاق بنشر ما تضمنته لامیة الزقاق ۳۰۳۔

وقت اس کے ثمن سے زیادہ قیمت لگائے یا کسی شخص کو بیچنے کا وکیل بنائے اور خود ایک خریدار ہو تو یہ صورت جائز ہے [1]، ابن تیمیہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ اگر دلالوں کی کوئی جماعت اس پر اتفاق کرلے کہ وہ خود ہی اس سامان کو خریدیں گے جسے وہ بیچ رہے ہیں تو حاکم وقت کی ذمہ داری ہے کہ ان کو سخت سزا دے، ایسی سزا جو ان کو اور ان جیسے دلالوں کو ایسی حرکت سے باز رکھے اور ان کی سزا یہ بھی ہے کہ ان کو بازار میں دلالی کے پیشے سے روک دے یہاں تک کہ ان کی توبہ واضح ہوجائے [2]۔

ایک متعین قیمت کے بعد زیادہ بولی نہ لگانے پر اتفاق:

۱۸ - مالکیہ کا مذہب اور ابن تیمیہ نے بھی ان کی موافقت کی ہے، یہ ہے کہ زیادہ بولی نہ لگانے پر اتفاق اگر حاضرین میں سے چندلوگوں کے درمیان ہوا ہے اس طور پر کہ ایک نے دوسرے سے زیادہ بولی نہ لگانے کا مطالبہ کیا تو اس میں کوئی حرج نہیں اگرچہ یہ کچھ مال کے بدلے ہو جو زیادہ بولی سے رکنے والے کو دیا جائے مثلاً ایک دوسرے سے کہے: زیادہ بولی لگانے سے رک جاؤ، تمہارے لئے اس کے عوض ایک دینار ہے یا اس سے کہے: زیادہ بولی نہ لگاؤ ہم دونوں سامان میں شریک ہوں گے، کیونکہ زیادہ بولی لگانے کا دروازہ کھلا ہوا ہے اور ایک کا چھوڑ دینا دوسرے کی طرف سے زیادہ بولی لگانے کی طرح ہے۔

البتہ اگر نیلامی کے تمام خریدار زیادہ بولی نہ لگانے پر اتفاق کرلیں تو یہ ناجائز ہے، کیونکہ اس میں بائع کا ضرر ہے، اور جس طرح

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۶۹، الکافی لابن عبدالبر ۲/ ۷۹۱، المہذب مع تکملۃ المجموع ۱۴/ ۱۲۲، المبدع شرح المقنع ۴/ ۳۶۷، المغنی ۵/ ۱۱۹، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/ ۳۰۵۔

(۲) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/ ۳۰۵۔

یہ ناجائز ہے اسی طرح اس شخص کا تصرف بھی ناجائز ہے جو ان خریداروں پر اقتدار رکھتا ہو مثلاً نیلامی کے بازار کا حکمراں گروہ یا بازار کا مکھیا جس کا حکم بازار میں چلتا ہے۔

بیع مزایدہ میں تمام خریداروں کے اتفاق کا مقصد کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ بیچے جارہے سامان کو اس سے کم قیمت پر خریدنے میں سب لوگ شریک ہوجائیں تاکہ بعد میں آپس میں بٹوارہ کرلیں اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ ہر شخص اپنے لئے ایک ایک سامان خاص کرلے تاکہ بعد میں اس سے کم قیمت پر خرید سکے اور دوسرے سے کھینچ تان کی نوبت نہ آئے اور دونوں صورتوں میں بائع کا نقصان ہے اور اس کے سامان کی ناقدری ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلاَ تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَآءَ هُمْ" [1] (اور لوگوں کا ان کی چیزوں میں نقصان مت کیا کرو)، اور اگر ممنوعہ اتفاق پیش آگیا تو بائع کو اختیار ہوگا چاہے تو بیع کو رد کردے اور چاہے تو نافذ کردے اور اگر سامان ہلاک ہوگیا تو ثمن اور قیمت میں سے جو زیادہ ہو اس کا مستحق ہوگا [2]۔

مزبلہ

دیکھئے: زبل۔

(۱) سورۂ ہود/ ۸۵۔

(۲) فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/ ۳۰۴، الشرح الصغیر للدردیر ۳/ ۱۰۶، التیسیر فی أحکام التسعیر للمجیلدی/ ۸۷۔

مزدلفہ

تعریف:

۱- اہل لغت کے نزدیک الزلفة اور الزلفیٰ کے معنی ہیں: قربت اور مرتبہ، ازلفہ کا معنی ہے "قرّبہ"، یعنی اس نے اس کو قریب کیا، حدیث شریف میں ہے: "ازدلف إلی اللہ برکعتین" (دو رکعت پڑھ کر اللہ کا قرب حاصل کیا)، اسی سے ماخوذ ہے "مزدلفة"۔ اس جگہ کو مزدلفہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وہ جگہ عرفات سے قریب ہے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ لوگ وہاں جمع ہوتے ہیں اس وجہ سے اس جگہ کو مزدلفہ کہتے ہیں، عربوں کے اس قول سے ماخوذ ہے: أزلفت الشئ، یعنی میں نے اس کو جمع کیا۔

مزدلفہ کی اصطلاحی تعریف: مزدلفہ، عرفات کے دونوں پہاڑی راستوں اور وادی محسر کے درمیان ایک جگہ ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ عرفات کے دونوں پہاڑی راستوں سے قرن محسر تک کی جگہ کو مزدلفہ کہتے ہیں اور اس کے دائیں اور بائیں جو گھاٹیاں ہیں وہ منیٰ ہیں۔

امام نووی فرماتے ہیں: ہمارے علماء کا قول ہے کہ مزدلفہ، وادی محسر اور عرفات کے دونوں پہاڑی راستوں کی درمیانی جگہ کو کہا جاتا ہے، اور دونوں حدیں اس میں شامل نہیں ہیں، البتہ آگے اور پیچھے کی تمام گھاٹیاں اور مذکورہ حدود کے اندر کے تمام پہاڑ مزدلفہ میں شامل ہیں(۱)۔

(۱) المصباح المنیر، المفردات للأصفہانی، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۷۶، مغنی

متعلقہ الفاظ:

الف-منیٰ:

۲-منیٰ: مکہ کے قریب ایک جگہ کا نام ہے، کہا جاتا ہے کہ منیٰ اور مکہ کے درمیان تین میل کا فاصلہ ہے، وہاں ایام تشریق میں حجاج قیام کرتے ہیں، منیٰ کو منیٰ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وہاں خون بہایا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: امنیٰ الرجل او الحاج کوئی مرد یا حاجی منیٰ آیا(۱)۔

مزدلفہ اور منیٰ کے درمیان ربط یہ ہے کہ دونوں جگہیں مناسک حج میں سے ہیں۔

ب-مشعر حرام:

۳- "المشعر" مشہور قول کے مطابق میم کے فتحہ کے ساتھ، اور ایک قول میم کے کسرہ کا بھی ہے، مزدلفہ کے آخر میں ایک چھوٹے پہاڑ کو کہا جاتا ہے، اس کا نام "قزح" بھی ہے، قاف اور زاء کے ضمہ کے ساتھ۔

"مشعر" کو مشعر اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ وہاں "شعائر" ہیں یعنی دین اور طاعت خداوندی کی علامات اور اس کی صفت "حرام" لائی جاتی ہے کیونکہ وہاں شکار وغیرہ حرام ہے۔ یا اس کا مطلب ہے حرمت اور عزت والا(۲)۔

"مشعر حرام" اور مزدلفہ کے درمیان ربط یہ ہے کہ "مشعر حرام" مزدلفہ کا ایک حصہ ہے یا پورا مزدلفہ مشعر حرام ہے، اس قول کے مطابق مشعر حرام مزدلفہ کے مترادف ہے(۳)۔

= المحتاج ۱/ ۴۹۷، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۲۱، المطلع علی أبواب المقنع رص ۱۹۵، تفسیر القرطبی ۲/ ۴۲۱، المجموع للنووی ۸/ ۱۲۸۔

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، المجموع للنووی ۸/ ۱۲۹۔

(۲) تفسیر القرطبی ۲/ ۴۲۱، المجموع للنووی ۸/ ۱۳۰۔

(۳) المجموع ۸/ ۱۵۲۔

مزدلفہ سے متعلق احکام:

مزدلفہ میں حاجیوں کی شب گزاری:

۴ - دسویں ذی الحجہ کی شب حاجیوں کی مزدلفہ میں شب گزاری سے متعلق حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ فرض ہے، اس قول کے قائل بڑے بڑے تابعین ہیں مثلاً علقمہ، اسود، شعبی، نخعی، حسن بصری، نیز شافعی مذہب کے بڑے بڑے علماء کی بھی یہی رائے ہے، مثلاً ابوعبدالرحمٰن ابن بنت الشافعی، ابوبکر بن خزیمہ اور سبکی، ان لوگوں کا خیال ہے کہ مزدلفہ میں شب گزاری فرض ہے یا رکن ہے، اور اس کے بغیر حج صحیح نہیں ہے، جیسے کہ عرفہ میں وقوف فرض ہے (۱)۔

ان حضرات کا استدلال رسول اللہ ﷺ کے ایک قول سے ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **"من فاته المبيت بالمزدلفة فقد فاته الحج"** (۲) (جس سے مزدلفہ کی شب گزاری فوت ہوگئی، اس سے حج فوت ہوگیا)۔

اور شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مزدلفہ میں شب گزاری واجب ہے، رکن نہیں ہے، لہٰذا اگر حاجی نے شب گزاری چھوڑ دی تو اس کا حج صحیح ہوجائے گا اور دم لازم ہوگا (۳)، اس لئے کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: **"الحج يوم عرفة، من جاء قبل الصبح من ليلة جمع فتم حجه"** (۴) (حج اصل یوم عرفہ ہے، جو شخص (عرفات میں) مزدلفہ کی شب کی صبح سے قبل آجائے تو اس کا حج مکمل ہوگیا)۔

۵ - اور مزدلفہ میں شب گزاری کا تحقق، مزدلفہ میں کسی بھی جگہ حاضر ہونے سے ہوجائے گا، اس لئے کہ حدیث ہے: **"مزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن محسر"** (۱) (مزدلفہ پورا کا پورا ٹھہرنے کی جگہ ہے، اور بطن محسر سے بلند رہو)۔

نیز شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شب گزاری کا تحقق اس صورت میں ہوجائے گا جب کہ دسویں ذی الحجہ کی شب کے نصف ثانی میں کسی بھی وقت مزدلفہ میں حاضری دے دی جائے اور اگر مزدلفہ سے آدھی رات کے بعد نکلا تو شب گزاری کا تحقق ہوجائے گا اور کوئی دم لازم نہیں ہوگا۔ خواہ یہ نکلنا کسی عذر کے سبب ہو یا بلا عذر ہو اور اگر مزدلفہ سے آدھی رات سے پہلے ہی نکل گیا اگرچہ کچھ ہی پہلے ہو اور واپس نہیں لوٹا تو شب گزاری کا تحقق نہیں ہوا، اور اگر طلوع صبح صادق سے پہلے مزدلفہ لوٹ آیا تو یہ شب گزاری کافی ہوجائے گی اور اس پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا، اور اگر کوئی شخص مزدلفہ میں رات کے نصف ثانی میں رہا تو اس پر کچھ بھی واجب نہیں (۲)۔

دم صرف اسی شخص پر واجب ہوتا ہے جو مزدلفہ کی شب گزاری بلا عذر چھوڑ دے اور جو شخص کسی عذر کی وجہ سے چھوڑے مثلاً کوئی شخص

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۳۵، المجموع للنووی ۸/ ۱۳۴، ۱۵۰، روضۃ الطالبین ۳/ ۹۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۹۔

(۲) حدیث: "من فاته المبيت بالمزدلفة......" نووی نے یہ حدیث المجموع ۸/ ۱۵۰ میں نقل کیا ہے اور فرمایا ہے: یہ حدیث ثابت نہیں ہے اور نہ ہی معروف ہے، اور اس کو کسی ماٴخذ کی طرف منسوب نہیں کیا۔

(۳) المجموع للنووی ۸/ ۱۲۳-۱۵۰، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) حدیث: "الحج عرفة، من جاء قبل الصبح من ليلة ......" کی

= روایت ابوداؤد (۲/ ۴۸۶)، ترمذی (۳/ ۲۲۸) اور حاکم نے مستدرک (۲/ ۲۷۸) میں کی ہے اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، ترمذی نے وکیع سے نقل کیا ہے کہ "هذا الحديث أم المناسک" اور حاکم نے کہا: یہ حدیث صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "مزدلفة كلها موقف وارتفعوا......" اس حدیث کی تخریج احمد نے مسند میں ۱/ ۲۱۹ طبرانی نے المعجم الکبیر میں (۱۱/ ۴۲۴) نقل کیا ہے اور الفاظ طبرانی کے ہیں اور احمد محمد شاکر نے مسند احمد پر اپنے حاشیہ (۳/ ۳۷۴) میں کہا: اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) المجموع للنووی ۸/ ۱۳۵، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۲۲۔

دسویں ذی الحجہ کی شب عرفات پہنچا اور وہاں وقوف میں مشغول رہا یہاں تک کہ مزدلفہ کی شب گزاری فوت ہوگئی تو اس پر کچھ بھی لازم نہیں یا مثلاً کوئی عورت حیض ونفاس کے خوف سے جلدی جلدی مکہ جا کر طواف میں مشغول ہوجائے یا جیسے کوئی شخص عرفات سے مکہ آئے اور طواف زیارت میں لگ جائے اور پھر بلا مشقت مزدلفہ جانا ممکن نہ رہے اور مزدلفہ میں شب گزاری فوت ہوجائے اور جیسے چرواہے اور حاجیوں کو پانی پلانے والے، ان تمام لوگوں پر شب گزاری فوت ہونے کے سبب دم لازم نہیں ہے (١)، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے چرواہوں کو مزدلفہ میں رات نہ گزارنے کی اجازت دی ہے، حضرت عدی سے منقول ہے: ''**أن رسول الله ﷺ أرخص لرعاء الإبل فی البیتوتة خارجین عن منی**'' (٢) (رسول اللہ ﷺ نے اونٹ کے چرواہوں کو منیٰ سے باہر رات گزارنے کی اجازت دی ہے)، نیز حضرت عباس بن عبدالمطلب نے منیٰ کی راتیں مکہ میں گزارنے کی اپنے پانی کے نظام کی وجہ سے اجازت چاہی تو اللہ کے رسول ﷺ نے اجازت دے دی (٣)۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ قافلے کے پڑاؤ کرنے کے بقدر مزدلفہ میں رات گزارنا مستحب ہے خواہ عملاً پڑاؤ کرے یا نہ کرے، اور اگر مزدلفہ میں اتنی دیر بھی قیام نہیں کیا حتی کہ فجر طلوع ہوگئی اور ایسا بلا عذر کیا ہے تو اس پر دم واجب ہوگا اور اگر عذر کے سبب مزدلفہ میں رات گزارنے کو ترک کیا ہے تو اس پر کچھ بھی لازم نہیں (٤)۔

حنفیہ کے نزدیک دسویں ذی الحجہ کی شب مزدلفہ میں فجر تک شب گزاری کرنا سنت مؤکدہ ہے واجب نہیں (١)۔

علامہ کاسانی فرماتے ہیں: دسویں ذی الحجہ کی شب مزدلفہ میں گزارنا سنت ہے، شب گزاری واجب نہیں ہے، واجب وقوف کرنا ہے اور افضل یہ ہے کہ نماز فجر کے بعد وقوف کرے، یعنی غلس میں نماز فجر پڑھے اور پھر مشعر حرام کے پاس وقوف کرے، اللہ سے دعائیں کرے، اپنی ضروریات مانگے یہاں تک کہ اسفار ہوجائے، اس کے بعد آفتاب طلوع ہونے سے پہلے مزدلفہ سے منیٰ کے لئے کوچ کرے (٢)۔

عورتوں اور کمزوروں کو منی پہلے روانہ کرنا:

٦ - فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کمزوروں اور عورتوں کو آدھی رات کے بعد طلوع فجر سے پہلے مزدلفہ سے منیٰ روانہ کیا جائے، یہی سنت ہے، تاکہ لوگوں کی بھیڑ بھاڑ سے پہلے پہلے وہ لوگ جمرۂ عقبہ کی رمی کرلیں، (٣)، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، فرماتی ہیں: ''**استأذنت سودة رسول الله ﷺ لیلة المزدلفة تدفع قبله، وقبل حطمة الناس، وكانت امرأة ثبطة فأذن لها**'' (٤) (حضرت سودہؓ نے مزدلفہ کی شب رسول اللہ ﷺ سے

---

(١) المجموع للنووی ٨/ ١٣٦، مغنی المحتاج ١/ ٥٠٠، کشاف القناع ٢/ ٤٩٧۔

(٢) حدیث: ''أرخص لرعاء الإبل فی البیتوتة......'' کی روایت امام مالک نے الموطأ (١/ ٤٠٨) میں اور ابوداؤد (٢/ ٤٩٨) اور ترمذی (٣/ ٢٨١) نے کی ہے اور الفاظ امام مالک کے ہیں، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(٣) حدیث: ''رخص النبی ﷺ للعباس رضی الله عنه......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ٣/ ٤٩٠، ٤٩١) اور مسلم (٢/ ٩٥٣) نے کی ہے۔

(٤) جواہر الإکلیل ١/ ١٨٠، ١٨١، القوانین الفقہیہ / ١٣٢۔

(١) بدائع الصنائع ٢/ ١٣٦، ردالمحتار علی الدرالمختار ٢/ ١٧٨ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(٢) بدائع الصنائع ٢/ ١٣٦، ردالمحتار ٢/ ١٧٨ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(٣) بدائع الصنائع ٢/ ١٣٦، حاشیہ ابن عابدین ٢/ ١٧٨، جواہر الإکلیل ١/ ١٨٠، المجموع للنووی ٨/ ١٣٩، ١٤٠، مغنی المحتاج ١/ ٥٠٠، روضۃ الطالبین ٣/ ٩٩، المغنی لابن قدامہ ٣/ ٤٢٢، کشاف القناع ٢/ ٤٩٧۔

(٤) حدیث: ''استاذنت سودة رسول الله ﷺ......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ٣/ ٥٢٦) اور مسلم (٢/ ٩٣٩) نے کی ہے۔

اجازت چاہی کہ وہ ان سے قبل اور لوگوں کی بھیڑ بھاڑ سے پہلے مزدلفہ سے روانہ ہونا چاہتی ہیں تو حضور علیہ السلام نے ان کو اجازت دے دی، حضرت سودہؓ بھاری بھرکم اور سست رفتار تھیں) اور حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے، فرماتے ہیں: "أنا ممن قدّم النبی ﷺ لیلة المزدلفة فی ضعفة أهله"[1] (میں ان لوگوں میں سے تھا جنھیں مزدلفہ کی شب رسول اللہ علیہ السلام نے اپنے گھرانے کے کمزور لوگوں کے ساتھ آگے بھیج دیا تھا)۔

مزدلفہ میں مغرب اور عشاء دو نمازوں کی ایک ساتھ ادائیگی:

۷- تمام فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حاجیوں کے لئے مزدلفہ میں دسویں ذی الحجہ کی شب مغرب اور عشاء ایک ساتھ پڑھنا مشروع ہے، البتہ کچھ تفصیلات میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ حاجی مزدلفہ میں مغرب اور عشاء ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ اکٹھی ادا کرے، اس لئے کہ عشاء کی نماز تو اپنے وقت میں ہے، لہٰذا اس کے لئے اعلان کی ضرورت نہیں، اسی وجہ سے ایک اقامت پر اکتفا کرے اور حنفیہ کے یہاں اس جمع بین الصلاتین کے لئے جماعت شرط نہیں ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص اکیلے ہی جمع بین الصلاتین کرے تو جائز ہے، البتہ جمع بین الصلاتین کے لئے جماعت سنت ہے۔

حنفیہ کے نزدیک مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کے لئے چند شرطیں ہیں:

الف- حج کا احرام۔

ب- جمع بین الصلاتین سے قبل عرفہ میں وقوف۔

ج- زمانہ، جگہ اور وقت- زمانہ یعنی دسویں ذی الحجہ کی شب، جگہ یعنی مزدلفہ اور وقت یعنی عشاء کا وقت فجر طلوع ہونے سے پہلے پہلے، لہٰذا یہ جمع بین الصلاتین اس شخص کے لئے جائز نہیں جس نے حج کا احرام نہ باندھا ہو اور نہ ہی مذکورہ زمانہ، جگہ اور وقت کے علاوہ میں جائز ہے۔

اسی وجہ سے اگر حاجی نے مغرب اور عشاء کی نماز میدان عرفات میں پڑھ لی یا مزدلفہ کے راستے میں ادا کرلی تو دونوں نمازوں کو لوٹائے گا، اس لئے کہ حضرت اسامہ بن زیدؓ کی حدیث ہے فرماتے ہیں: "دفع رسول الله ﷺ من عرفة، فنزل الشعب فبال، ثم توضأ ولم يسبغ الوضوء فقلت له: الصلاة فقال: الصلاة أمامک فجاء المزدلفة فتوضأ فأسبغ، ثم أقيمت الصلاة فصلى المغرب، ثم أناخ كل إنسان بعيره فی منزله، ثم أقيمت الصلاة، فصلى ولم يصل بينهما"[1] (اللہ کے رسول علیہ السلام عرفات سے چلے، اور گھاٹی میں فروکش ہوئے، پھر پیشاب فرمایا، اس کے بعد وضو کیا مگر وضو مکمل طور پر نہیں کیا، میں نے عرض کیا: نماز کا وقت ہوگیا ہے؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا: نماز آگے پڑھنی ہے، اس کے بعد مزدلفہ تشریف لائے، وضو کیا اور مکمل طور پر وضو کیا، پھر اقامت کہی گئی اور آپ علیہ السلام نے مغرب کی نماز ادا کی، اس کے بعد ہر شخص نے اپنا اونٹ بٹھایا پھر دوبارہ اقامت کہی گئی اور حضور علیہ السلام نے نماز ادا کی اور ان دونوں نمازوں کے درمیان کوئی نماز نہیں پڑھی)۔

علامہ شہاوی حنفی فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہے جب کہ

(۱) حدیث: "أنا ممن قدم النبی ﷺ لیلة المزدلفة ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۲۶) اور مسلم (۲/ ۹۴۱) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "دفع رسول الله ﷺ من عرفة ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۲۳) نے کی ہے۔

حاجی مزدلفہ کے راستے مزدلفہ جائے، اگر وہ مزدلفہ کا راستہ چھوڑ کر کسی اور راستے سے مکہ مکرمہ جائے تو اس کے لئے راستے میں مغرب کی نماز پڑھنا جائز ہے[1]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ عرفہ کے دن جب سورج غروب ہوجائے تو امام اور دیگر لوگ مزدلفہ کی طرف چلیں اور امام لوگوں کو عشاء کے وقت، مغرب اور عشاء کی نماز ایک ساتھ مزدلفہ میں پڑھائے اور عشاء میں قصر کرے، البتہ مزدلفہ کے باشندے، مغرب اور عشاء ایک ساتھ پڑھنے کے ساتھ ساتھ عشاء میں اتمام کریں گے، اور اصل مذہب یہ ہے کہ یہ سب سنت ہے بشرطیکہ حاجی امام کے ساتھ وقوف کرے اور اگر امام کے ساتھ وقوف نہ کرے، اس طور پر کہ وقوف ہی نہ کرے یا تنہا وقوف کرے تو وہ جمع بین الصلاتین نہ کرے نہ مزدلفہ میں اور نہ کہیں اور، اور ہر نماز الگ الگ اس کے مستحب وقت میں ادا کرے۔

اور اگر امام کے ساتھ وقوف کرنے والا حاجی امام کے ساتھ چلنے سے عاجز ہوجائے اپنی کمزوری کے سبب یا اپنی سواری کی کمزوری کے سبب تو وہ شفق احمر کے غروب ہونے کے بعد مزدلفہ میں یا مزدلفہ سے پہلے جمع بین الصلاتین کرسکتا ہے، بشرطیکہ وہ عرفہ میں امام کے ساتھ وقوف کیا ہو اور وہاں سے امام کے ساتھ کوچ کیا ہو اور کسی عذر کے سبب امام سے پیچھے رہ گیا ہو[2]۔

اور اگر مغرب اور عشاء شفق احمر سے پہلے پڑھ لیا یا مزدلفہ میں پڑاؤ کرنے سے پہلے ادا کرلیا تو ان دونوں نمازوں کا اس صورت میں لوٹانا مستحب ہے جب کہ ان دونوں نمازوں کو شفق کے بعد اور مزدلفہ پہنچنے سے پہلے ادا کرلیا ہو اور اس صورت میں لوٹانا واجب ہے جب کہ عشاء کی نماز کے لحاظ سے شفق سے پہلے ان دونوں کو ادا کیا ہو

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۲/۱۷۶-۱۷۹۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/۱۸۰، ۱۸۱، القوانین الفقہیہ/۱۳۲۔

کیونکہ عشاء کی نماز باطل ہے اس لئے کہ وہ عشاء کے وقت سے پہلے ادا کی گئی ہے اور جہاں تک مغرب کا تعلق ہے تو اس کا لوٹانا مستحب ہے بشرطیکہ مغرب کا وقت باقی ہو۔

ابن حبیب مالکی کہتے ہیں کہ اگر حاجی نے مزدلفہ میں نماز ادا کرلی تو اعادہ نہیں ہے، اعادہ ان کے نزدیک اس شخص کے لئے ہے جو مزدلفہ سے پہلے نماز ادا کرلے[1]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**الصلاة أمامک**" (نماز آگے پڑھنی ہے)۔

شافعیہ کا قول یہ ہے کہ حاجیوں کے لئے مغرب کی نماز کو مؤخر کرنا اور عشاء کے وقت میں مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کو ایک ساتھ پڑھنا سنت ہے اور یہ سنت اس وقت تک ہے جب تک حاجی کو عشاء کا مختار وقت فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو، اور مختار وقت سے مراد دو قولوں میں سے صحیح ترین قول کے مطابق رات کا ایک تہائی ہے اور دوسرے قول کے مطابق نصف شب۔

اور مزدلفہ میں عشاء کے وقت میں مغرب اور عشاء کو ایک ساتھ پڑھنے کا جواز مسافر حاجی کے لئے ہے، کسی اور کے لئے نہیں، کیونکہ شافعیہ کے نزدیک جمع بین الصلاتین کا جواز سفر کی وجہ سے ہے، حج کی وجہ سے نہیں۔

شافعیہ نے مزید کہا کہ سنت یہ ہے کہ جب مزدلفہ پہنچیں تو فروکش ہونے سے پہلے مغرب کی نماز پڑھیں، اس کے بعد ہر شخص اپنا اونٹ بٹھائے اور باندھ دے، پھر عشاء کی نماز پڑھیں[2]، اس لئے کہ حضرت اسامہ بن زیدؓ کی حدیث ہے: "**أن النبی ﷺ لما جاء المزدلفة توضأ، ثم أقيمت الصلاة فصلى المغرب ثم أناخ كل إنسان بعيره فی منزله ثم أقيمت العشاء**

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۱۸۱،

(۲) المجموع للنووی ۸/۱۳۳، ۱۳۴، مغنی المحتاج ۱/۴۹۸، روضۃ الطالبین ۳/۹۸-۱۰۰۔

فصلاها ولم يصل بينهما شيئا" (اللہ کے رسول ﷺ جب مزدلفہ تشریف لائے تو وضوفرمایا، پھر نماز کے لئے اقامت کہی گئی اور آپ ﷺ نے نماز ادا کی، اس کے بعد ہر شخص نے اپنا اپنا اونٹ بٹھایا پھر اقامت کہی گئی اور آپ نے عشاء کی نماز ادا کی، اور ان دونوں نمازوں کے درمیان کوئی نماز ادانہیں کی)۔

امام شافعی نے فرمایا کہ اگر کسی نے مغرب اور عشاء کوایک ساتھ نہیں پڑھا اور ہر نماز اپنے وقت میں ادا کی یا مغرب کے وقت میں جمع بین الصلاتین کیا، یا تنہا جمع بین الصلاتین کیا، امام کے ساتھ نہیں، یا ایک نماز امام کے ساتھ پڑھی اور دوسری اکیلے اور دونوں میں جمع بین الصلاتین کیا یا دونوں نمازوں کو عرفات میں ادا کرلیا یا مزدلفہ سے پہلے راستے ہی میں ادا کرلیا تو یہ سب صورتیں جائز ہیں، البتہ فضیلت فوت ہوگئی۔

اور اگر مزدلفہ میں عشاء کے وقت میں ان دونوں نمازوں کوایک ساتھ پڑھا تو ہر نماز کے لئے اقامت کہے اور دوسری نماز کے لئے اذان نہ کہے، اصح قول کے مطابق صرف پہلی نماز کے لئے اذان کہے[(۱)]، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: "أن النبی ﷺ أتى المزدلفة، فصلى بها المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين، ولم يسبّح بينهما شيئا، ثم اضطجع حتى طلع الفجر وصلى الفجر"[(۲)] (نبی کریم ﷺ مزدلفہ پہنچے تو مغرب وعشاء کی نماز ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ ادا کی اور ان دونوں کے درمیان کوئی نفل نہیں پڑھی، پھر لیٹ گئے یہاں تک کہ صبح صادق ہوگئی تو آپ نے فجر کی نماز ادا کی)۔

اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ عرفہ سے کوچ کرنے والے کے لئے سنت یہ ہے کہ مزدلفہ پہنچ کر ہی مغرب ادا کرے اور مغرب اور عشاء ایک ساتھ پڑھے اور ہر نماز کے لئے الگ اقامت کہے، اس لئے کہ حضرت اسامہؓ کی حدیث ہے فرماتے ہیں: "دفع رسول الله ﷺ من عرفة، حتى إذا كان بالشعب نزل فبال، ثم توضأ فقلت له: الصلاة يا رسول الله، قال: الصلاة أمامک فركب فلما جاء مزدلفة نزل، فتوضأ فأسبغ الوضوء، ثم أقيمت الصلاة فصلى المغرب، ثم أناخ كل إنسان بعيره في منزله، ثم أقيمت الصلاة فصلى، ولم يصل بينهما" (رسول اللہ ﷺ نے عرفہ سے کوچ کیا یہاں تک کہ جب گھاٹی میں آئے تو اتر کر پیشاب فرمایا پھر وضو کیا تو میں نے پوچھا: نماز کا ارادہ ہے اللہ کے رسول؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نماز آگے پڑھنی ہے پھر سوار ہوئے اور جب مزدلفہ آئے تو سواری سے اترے، وضو کیا اور وضو میں تمام اعضاء کو پوری طرح دھویا پھر اقامت کہی گئی اور آپ ﷺ نے مغرب کی نماز پڑھی، پھر ہر شخص نے اپنا اونٹ اپنی اپنی جگہ میں بٹھایا اس کے بعد اقامت کہی گئی اور آپ ﷺ نے نماز پڑھی اور ان دونوں نمازوں کے درمیان کوئی نماز ادانہیں کی)۔

اور یہ قول حضرت ابن عمرؓ سے بھی مروی ہے۔

اور اگر مغرب اور عشاء کوایک ساتھ ادا کیا مغرب کی اقامت سے تو بھی کوئی حرج نہیں ہے، یہ قول حضرت ابن عمرؓ سے بھی مروی ہے اور یہی قول امام ثوری کا بھی ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں: "جمع رسول الله ﷺ بين المغرب والعشاء بجمع: صلى المغرب ثلاثاً والعشاء ركعتين بإقامة واحدة"[(۱)] (رسول اللہ ﷺ نے مغرب اور عشاء مزدلفہ

---

(۱) مجموع للنووی ۸/ ۱۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "أن النبی ﷺ أتى المزدلفة ......" کی روایت مسلم (۸۹۱/۲) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "جمع رسول الله ﷺ بين المغرب والعشاء ......" کی روایت مسلم (۹۳۸/۲) نے کی ہے۔

میں ایک ساتھ ادا کی، مغرب کی تین رکعت پڑھی اور عشاء کی دو رکعت ایک اقامت سے)، اور اگر پہلی نماز کے لئے اذان اور اقامت دونوں کہے اور پھر دوسری نماز کے لئے اقامت کہے تو زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ یہی حضرت جابرؓ سے مروی ہے اور یہ روایت اضافے کو شامل ہے، اور اس جمع بین الصلاتین کو قیاس کیا جائے گا، فوت شدہ نمازوں پر اور ان نمازوں پر جو ایک ساتھ پڑھی جاتی ہیں اور ابن المنذر اور ابوثور کا قول ہے اور علامہ خرقی کی پسندیدہ رائے یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے بغیر اذان کے اقامت کہی جائے، امام ابن المنذر کہتے ہیں، یہ امام احمد کے دو قولوں میں سے آخری قول ہے کیونکہ یہ حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایت ہے اور حضرت اسامہؓ حضور علیہ السلام کے احوال سے زیادہ باخبر تھے، اس لئے کہ وہ اس سفر میں حضور کی سواری پر پیچھے بیٹھے تھے اور حضرت اسامہؓ اور حضرت جابرؓ دونوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ہر نماز کے لئے ایک اقامت کہی گئی، اور حضرت اسامہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بغیر اذان کے نماز پڑھی گئی (۱)۔

مشعر حرام میں وقوف اور دعا:

۸ - جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ دسویں ذی الحجہ کی شب مزدلفہ میں گزارنے کے بعد حاجی کے لئے مستحب یہ ہے کہ فجر کی نماز اول وقت میں غلس میں ادا کرے (۲)، کیونکہ حضرت جابرؓ نے جس حدیث میں رسول اللہ علیہ السلام کے حج کے احوال بیان کئے ہیں اس میں یہ بھی مذکور ہے: "**حتی أتی المزدلفة فصلی بها المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين ولم يسبح بينهما شيئا، ثم اضطجع حتى طلع الفجر، وصلى الفجر حين تبين له الصبح بأذان وإقامة، ثم ركب حتى أتى المشعر الحرام، فاستقبل القبلة، فدعا الله تعالى و كبره وهلله فلم يزل واقفا حتى أسفر جدا، فدفع قبل أن تطلع الشمس**" (۱) (حضور علیہ السلام مزدلفہ تشریف لائے اور وہاں ایک اذان اور دو اقامت سے مغرب اور عشاء کی نماز ادا کی، اور ان دونوں نمازوں کے درمیان کوئی نفل نہیں پڑھی پھر لیٹ گئے، یہاں تک کہ صبح صادق ہوگئی اور جب صبح صادق نمودار ہوگئی تو ایک اذان اور ایک اقامت سے فجر کی نماز ادا کی، پھر سواری پر سوار ہوئے اور چلتے ہوئے مشعر حرام پہنچے اور قبلہ کی طرف رخ کر کے دعا فرمائی، تکبیر کہی، "**لا إله إلا الله**" پڑھی اور مسلسل وقوف میں مشغول رہے یہاں تک کہ خوب روشنی ہوگئی پھر آفتاب طلوع ہونے سے قبل وہاں سے کوچ فرمایا)۔

اس کے بعد حاجی مشعر حرام یعنی جبل قزح آئے اور وہاں پر وقوف کرے، اللہ تعالیٰ سے دعا مانگے، تحمید، تکبیر اور تہلیل کرے اور زیادہ سے زیادہ ذکر اور تلبیہ پڑھے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے: "**أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى المشعر الحرام فرقى عليه فدعا الله وهلله وكبره ووحده**" (۲) (رسول اللہ علیہ السلام مشعر حرام آئے اور پہاڑ پر چڑھ گئے، اس کے بعد دعا فرمائی اور تکبیر، تہلیل اور توحید کی)۔

اور جو چاہے اللہ تعالیٰ سے دعا مانگے اور مبہم امور اور جامع دعاؤں کا انتخاب کرے اور بار بار دعائیں کرے، اور مناسب ہے کہ اس کی دعا میں یہ الفاظ ہوں: "**اللّٰهم كما وقفتنا فيه وأريتنا إياه فوفقنا بذكرك كما هديتنا واغفرلنا وارحمنا كما**

(۱) المغنی ۳/ ۴۱۹ طبع الریاض۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۸۱، المجموع للنووی ۸/ ۱۲۳، ۱۴۱، ۱۴۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۹-۵۰۱، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۲۰، ۴۲۱، کشاف القناع ۲/ ۴۹۶-۴۹۸۔

(۱) حدیث جابر کی تخریج فقرہ/ ۷ میں گذر چکی۔

(۲) حدیث جابر: "أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى المشعر الحرام فرقى عليه......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۹۱) نے کی ہے۔

وعدتنا بقولک وقولک الحق: ''فَإِذَا اَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوْهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّآلِّيْنَ. ثُمَّ اَفِيْضُوْا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوْا اللّٰهَ إِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَحِيْمٌ'' (۱) (اے اللہ جس طرح آپ نے ہمیں یہاں وقوف اور مشعر حرام کے دیدار کا موقع دیا، ہمیں اپنی ہدایت کے مطابق اپنے ذکر کی توفیق مرحمت فرما، اور اپنے وعدے کے مطابق ہماری مغفرت فرما اور ہم پر رحم فرما اور تیرا وعدہ سچا ہے: ''پھر جب تم لوگ عرفات سے واپس آنے لگو تو مشعر حرام کے پاس خدا تعالیٰ کو یاد کرو اور اس طرح یاد کرو جس طرح تم کو اللہ تعالیٰ نے بتلا رکھا ہے اور حقیقت میں قبل اس کے تم محض ہی ناواقف تھے پھر تم سب کو ضروری ہے کہ اسی جگہ ہو کر واپس آؤ جہاں اور لوگ جا کر وہاں سے واپس آتے ہیں اور خدا تعالیٰ کے سامنے توبہ کرو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کردیں گے اور مہربانی فرمائیں گے'')۔

اور یہ دعا خوب مانگے: ''اللّٰهم اٰتنا فی الدنيا حسنة وفی الآخرة حسنة وقنا عذاب النار'' (اے اللہ ہمیں دنیا میں بھی بھلائی نصیب فرما اور آخرت میں بھی اور جہنم کے عذاب سے بچا)، اور قبلہ رخ ہو کر اور ہاتھ اٹھا کر مسلسل دعا کرتا رہے یہاں تک کہ خوب اسفار ہو جائے (۲)، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے: ''فلم يزل واقفا حتى أسفر جدا'' (۳) (رسول اللہ ﷺ وقوف میں مشغول رہے یہاں تک کہ اچھی طرح روشنی ہو گئی)۔

۹- اور اگر مشعر حرام کے پاس وقوف کی سنت چھوٹ گئی تو جمہور کے نزدیک دم کے ذریعہ اس کی تلافی نہیں ہو سکتی جیسا کہ تمام ہیئتوں اور

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۸، ۱۹۹۔

(۲) سابقہ تمام مراجع دیکھئے۔

(۳) حدیث جابرؓ کی تخریج فقرہ/ ۷ میں گذر چکی۔

سنتوں کا یہی حکم ہے اور اس ترک کے سبب حاجی پر کوئی گناہ نہیں البتہ حاجی سے فضیلت فوت ہو گئی۔

اور یہ فضیلت نماز فجر سے قبل مشعر حرام میں وقوف کرنے سے حاصل نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ خلافِ سنت ہے۔

۱۰- سنت یہ ہے کہ طلوع آفتاب سے قبل مشعر حرام سے منیٰ کوچ کیا جائے اور طلوع آفتاب تک وہاں سے کوچ کو مؤخر کرنا مکروہ ہے (۱)، اس کی دلیل حضرت جابرؓ کی یہ حدیث ہے: ''أن النبي ﷺ لم يزل واقفا حتى أسفر جدا فدفع قبل أن تطلع الشمس'' (۲) (حضور اللہ ﷺ وقوف میں مشغول رہے یہاں تک کہ اچھی طرح روشنی ہو گئی پھر آفتاب طلوع ہونے سے قبل وہاں سے کوچ فرمایا)

حضرت عمرؓ فرماتے ہیں مشرکین طلوع آفتاب کے بعد کوچ کرتے تھے اور کہتے تھے: ''أشرق ثبير كيما نغير'' ثبیر پہاڑی روشن ہو جائے تاکہ ہم کوچ کریں اور رسول اللہ ﷺ نے ان کی مخالفت کرتے ہوئے طلوع آفتاب کے بعد کوچ فرمایا (۳)، اور حضرت نافع سے منقول ہے: ''عبداللہ بن زبیر نے کوچ کرنے میں اتنی تاخیر کی کہ آفتاب طلوع ہونے کے قریب ہو گیا، تو عبداللہ بن عمر نے کہا کہ میرا خیال ہے کہ یہ ویسا ہی کرنا چاہتے ہیں جیسا اہل جاہلیت کیا کرتے تھے، اس کے بعد انھوں نے کوچ کیا اور لوگوں نے ان کے ساتھ کوچ کیا'' (۴)۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۹-۵۰۱، المجموع ۸/ ۱۲۳، ۱۴۲، ۱۵۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۸۱، القوانین الفقہیہ ۱۳۲، المغنی ۳/ ۴۲۳۔

(۲) (فقرہ/ ۷) کے تحت اس کی تخریج گزر چکی۔

(۳) حدیث: ''إن المشركين كانوا ......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۳۱) نے کی ہے۔

(۴) اثر: ''إن عبدالله بن زبير أخر في الوقت حتى كادت الشمس أن تطلع......'' ابن قدامہ نے اس کو مغنی (۳/ ۴۲۳) میں بیان کیا ہے اور اس

امام نووی کہتے ہیں کہ قزح یعنی مشعر حرام پر وقوف کرنے کے بجائے لوگوں نے مزدلفہ کے بیچ ایک نئی عمارت میں وقوف شروع کر دیا ہے اور قزح یعنی مشعر حرام کو چھوڑ کر مزدلفہ کی دوسری جگہوں میں یا مذکورہ نئی عمارت میں وقوف کرنے سے اصل سنت کا ثواب حاصل ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ اس سے اصل سنت پر عمل نہیں ہوگا کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے قزح یعنی مشعر حرام پر وقوف فرمایا ہے اور ارشاد فرمایا: "لتأخذوا عني مناسككم"[(۱)] (اپنے حج کے اعمال مجھ سے سیکھو)، اور دوسرا قول جو صحیح بلکہ درست ہے یہ ہے کہ اس سے اصل سنت پر عمل ہو جائے گا، قاضی ابو الطیب نے اپنی کتاب ''المجرد'' میں اور رافعی وغیرہ اسی قول کو جزم کے ساتھ بیان کیا ہے کیونکہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "نحرت ههنا ومنى كلها منحر، فانحروا في رحالكم ووقفت ههنا وعرفة كلها موقف ووقفت ههنا وجمع كلها موقف"[(۲)] (میں نے یہاں قربانی کی اور منیٰ پورا کا پورا قربان گاہ ہے، لہذا تم اپنی اپنی قیام گاہوں میں قربانی کرو اور میں نے یہاں وقوف کیا اور عرفہ پورا کا پورا موقف ہے اور میں نے یہاں وقوف کیا اور مزدلفہ پورا کا پورا موقف ہے)، اور ''جمع'' سے مراد مزدلفہ ہے اور مزدلفہ میں وقوف سے مراد ''قزح'' پر وقوف ہے[(۳)]، پورا کا پورا مزدلفہ موقف ہے لیکن افضل ''قزح'' پر وقوف کرنا ہے جیسا کہ پورا کا پورا عرفات موقف ہے مگر چٹانوں کے

= کا کوئی ماخذ بیان نہیں کیا اور نہ ہمیں کسی ایسے شخص کا علم ہو سکا جس نے اس اثر کی تخریج کی ہو۔

(۱) حدیث: "لتأخذوا عني مناسككم......" کی روایت مسلم (۲/ ۹۴۳) نے کی ہے۔

(۲) حدیث جابر: "نحرت ههنا ومنى كلها منحر ......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۹۳) نے کی ہے۔

(۳) المجموع ۸/ ۱۴۱، ۱۴۲، المغنی ۳/ ۴۲۳۔

پاس رسول اللہ ﷺ کے موقف میں وقوف زیادہ افضل ہے۔

اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مزدلفہ میں وقوف واجب ہے، ابن عابدین کہتے ہیں: مزدلفہ میں وقوف واجب ہے سنت نہیں اور مزدلفہ میں فجر تک شب گزاری سنت مؤکدہ ہے واجب نہیں[(۱)]۔

وقوف کا رکن مزدلفہ میں موجودگی ہے، خواہ اپنے عمل سے یا دوسرے کے عمل سے اس طور پر کہ اٹھا کر لایا گیا اور وہ سویا ہوا تھا یا بیہوش تھا، یا جانور پر سوار تھا، ان سب صورتوں میں اس کی موجودگی وہاں پائی گئی چاہے اس کا علم اس کو ہو یا نہ ہو، اور وقوف کی جگہ مزدلفہ کے تمام حصے ہیں چاہے وہ کوئی بھی حصہ ہو اور حاجی کے لئے وہاں کے جس حصے میں چاہے قیام کرنے اور وقوف کرنے کی اجازت ہے، البتہ وادی محسر میں نزول مناسب نہیں، اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "إلا وادى محسر"[(۲)] (وادی محسر میں وقوف نہ کرے)، لیکن اگر کسی نے وادی محسر میں وقوف کر ہی لیا تو بھی کراہت کے ساتھ وقوف ہو جائے گا۔

اور افضل یہ ہے کہ حاجی کا وقوف امام کے پیچھے اس پہاڑ پر ہو جس پر امام وقوف کرتا ہے اور اس پہاڑ کا نام ''قزح'' ہے۔

اور وقوف کا زمانہ دسویں ذی الحجہ کی طلوع صبح صادق اور طلوع آفتاب کا درمیانی وقفہ ہے، لہذا جو شخص اس وقفے میں مزدلفہ میں موجود رہا اس کا وقوف ہو گیا، چاہے وہاں رات بسر کی ہو یا نہ کی ہو، اور اگر کسی سے وقوف فوت ہو جائے تو اگر کسی عذر کے سبب ہو تو کچھ بھی واجب نہیں اور بلا عذر ہو تو دم واجب ہے۔

اور واجب وقوف کی مقدار فقہاء حنفیہ کے نزدیک ایک لمحہ ہے خواہ وہ معمولی ہی کیوں نہ ہو، اور سنت وقوف کی مقدار لمبا وقفہ صبح اچھی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۷۸۔

(۲) حدیث: "الا وادي محسّر ......" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی۔

طرح روشن ہوجانے تک ہے[۱]۔

اور مالکیہ میں سے ابن ماجشون کا خیال ہے کہ مشعر حرام میں وقوف فرائض حج میں سے ہے، سنت نہیں ہے، ابن ماجشون کے اس جملے پر تبصرہ کرتے ہوئے الآبی فرماتے ہیں: عیاض مالکی کے قواعد سے سنیت ہی مفہوم ہوتی ہے[۲]۔

مزدلفہ سے کنکری مارنے کے لئے کنکریاں اٹھانا:

۱۱ - مجموعی طور پر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ حاجی کے لئے مزدلفہ سے کنکریاں لے لینا مستحب ہے[۳]، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے فرماتے ہیں: "**قال رسول الله ﷺ غداة العقبة وهو على ناقته: القط لى حصى فلقطت له سبع حصيات هن حصى الخذف...**"[۴] (رسول اللہ ﷺ نے عقبہ کی صبح جب کہ آپ اپنی اونٹنی پر سوار تھے مجھے حکم دیا کہ میرے لئے کنکریاں اٹھالو، میں نے ساتھ کنکریاں اٹھالیں جو ہاتھ کی انگلیوں سے پھینکنے کے لائق تھیں)۔ اور ایک دوسری روایت میں ہے: "**أن رسول الله ﷺ أمر ابن عباسؓ: أن يأخذ الحصى من مزدلفة**"[۵] (رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابن عباس کو حکم دیا کہ وہ مزدلفہ سے کنکریاں اٹھالیں)۔

اور اس لئے بھی کہ مزدلفہ میں ایک پہاڑ ہے جس کے پتھروں میں ایک طرح کی نرمی ہے، نیز ایک وجہ یہ بھی ہے کہ منٰی پہنچنے والے حاجی کے لئے سنت یہ ہے کہ منٰی پہنچ کر رمی کے علاوہ کسی اور عمل میں مشغول نہ ہو، اس لئے مزدلفہ ہی سے کنکریاں اٹھالینا اس کے لئے مسنون ہے تاکہ منی میں رمی چھوڑ کر کسی اور عمل میں نہ لگ جائے اس لئے کہ منٰی میں رمی حاجی کے لئے ایسے ہی تحیہ وسلام ہے جیسے طواف مسجد حرام کے لئے تحیہ وسلام ہے۔

علامہ کاسانی فرماتے ہیں: اسی پر مسلمانوں کا عمل ہے اور یہ اجماع کی دوقسموں میں سے ایک قسم ہے اور اگر کسی نے منٰی کے راستے سے کنکری اٹھاکر رمی کی یا جمرہ سے اٹھاکر رمی کی تو بھی رمی ہوجائے گی، البتہ اس کا یہ عمل پسندیدہ نہیں۔

اور یہ ناپسندیدگی اس صورت میں ہے جب کہ جمرہ سے کنکری اٹھائے اور اگر راستے سے یا منٰی سے کنکری اٹھائی تو یہ ناپسندیدہ نہیں ہے[۱]۔

اور مالکیہ کا قول یہ ہے کہ کسی بھی جگہ سے کنکریاں اٹھانا مندوب ہے چاہے خود اٹھائے یا کسی سے اٹھوائے البتہ عقبہ سے نہ اٹھائے اور مزدلفہ سے اٹھاسکتا ہے[۲]۔

اور شافعیہ نے راستے سے اور کسی بھی جگہ سے کنکریاں اٹھانے کو جائز قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ "حل" سے کنکریاں اٹھانا مکروہ ہے، اس لئے کہ وہ حرم محترم سے خارج ہے نیز ناپاک جگہ سے بھی اور جمرہ پر پھینکی ہوئی کنکریوں میں سے بھی اٹھانا مکروہ ہے[۳]۔

اور امام احمد فرماتے ہیں: جہاں سے چاہو کنکریاں اٹھاؤ[۴]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۳۶، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۳۰-۲۳۱، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۷۸-۱۸۹۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۸۱۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۱۵۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۸۱، المجموع للنووی ۸/ ۱۳۷، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۰، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۲۴۔

(۴) حدیث: "التقط لی حصی ......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۰۰۸) اور حاکم نے المستدرک (۱/ ۴۶۶) میں کی ہے، حاکم نے کہا: یہ حدیث صحیح علی شرط الشیخین ہے اور بخاری ومسلم نے اسے نقل نہیں کیا ہے۔

(۵) حدیث: "أمر ابن عباس ان يأخذ الحصى ......" کو کاسانی نے بدائع الصنائع میں ذکر کیا ہے، مگر ہمیں کوئی اور نہیں ملا جس نے اس حدیث کو بیان کیا ہو۔

---

(۱) دیکھئے: سابقہ مذکورہ مراجع۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۶، الشرح الصغیر ۲/ ۵۹۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۰۔

(۴) المغنی ۳/ ۴۲۵۔

مزفت

تعریف:

۱- مزفت: فاء کے تشدید، زاء اور فاء کے فتحہ کے ساتھ، لغت میں اس کے معنی ہیں: ایسا برتن جس کو زفت (زاء کے کسرہ کے ساتھ) یعنی تارکول سے پالش کی گئی ہو۔

اور فقہاء کے یہاں یہ لفظ لغوی معنی کے ساتھ ہی مستعمل ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الحنتم:

۲- لغت میں حنتم کے معنی ہیں ایسا سبز گھڑا جس پر تیل یا روغن کی پالش (پینٹ) کی گئی ہو، ایسے برتنوں میں مدینہ شراب لائی جاتی تھی، پھر اس کے معنی میں وسعت ہوئی اور تمام مٹی کے پکے ہوئے برتن کو ''حنتم'' کہا جانے لگا۔ اس کا واحد ہے: حنتمة [۲]۔

اور فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے خارج نہیں ہے۔

عدوی کہتے ہیں: حنتم کے معنی ہیں مٹی کا ایسا پکا ہوا برتن جس پر کانچ کی لیپ چڑھادی گئی ہو جیسے مشہور سبز رنگ کے پیالے یا

(۱) القاموس المحيط وقواعد الفقه للبركتي، وكفاية الطالب الرباني ۲/ ۳۹۰ طبع دار المعرفہ۔
(۲) النہایۃ لابن الاثیر والمغرب۔

برتن [۱]۔

مزفت اور حنتم کے درمیان ربط یہ ہے کہ ان دونوں قسم کے برتوں میں نبیذ میں بہت جلد تیزی اور جوش پیدا ہوجاتا ہے [۲]۔

النقیر:

۳- نقیر فعیل کے وزن پر، جو مفعول کے معنی میں ہے، لغت میں اس کے معنی ہیں لکڑی کا ایسا برتن جو کھود کر بنایا جائے اور جس میں نبیذ بنائی جائے [۳]۔

فقہاء کے یہاں یہ لفظ لغوی معنی ہی میں مستعمل ہے، عدوی کہتے ہیں کہ نقیر سے مراد کھجور کا ایسا تنا جسے کھود کر پیالے جیسا برتن بنا لیا جائے [۴]۔

نقیر اور مزفت کے درمیان ربط یہ ہے کہ ان دونوں برتنوں میں بنائی جانے والی نبیذ میں بہت جلد نشہ پیدا ہوجاتا ہے [۵]۔

اجمالی حکم:

مزفت میں نبیذ بنانے کا حکم:

۴- صحیح قول کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مزفت وغیرہ برتنوں میں نبیذ بنانا اور ان میں سے پینا، بشرطیکہ نشہ آور نہ ہو، جائز ہے۔ نبیذ بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ کھجور یا کشمش وغیرہ کے دانے ان برتنوں کے اندر پانی میں ڈال دیئے جائیں تاکہ وہ میٹھا ہو کر پینے

(۱) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۳۹۰۔
(۲) النہایۃ لابن الأثیر ۱/ ۴۴۸، العنایۃ علی ہامش تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۱۶۶ ط: الأمیریہ۔
(۳) المصباح المنیر، النہایۃ لابن الأثیر ۵/ ۱۰۴۔
(۴) حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۹۰ ط: دار المعرفہ۔
(۵) صحیح مسلم بشرح النووی: ۱/ ۱۸۵۔

کے لائق ہوجائے (۱)،ان کی دلیل حضرت بریدہؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشادفرمایا: " **كنت نهيتكم عن الأشربة أن لا تشربوا إلا في ظروف الأدم فاشربوا في كل وعاء غير أن لا تشربوا مسكرا**" (۲) (میں نے تم لوگوں کو چمڑے کے برتنوں کے سوا دیگر برتنوں کے مشروبات سے منع کیا تھا لیکن اب ہر برتن کا مشروب پی سکتے ہو البتہ نشہ آور مشروب مت پیو)۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ممانعت کا حکم منسوخ ہے اور منسوخ کا کوئی حکم نہیں ہوتا (۳)۔

امام نووی، حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث: "**أنه ﷺ نهى عن المزفت والحنتم والنقير**" (۴) (حضور ﷺ نے مزفت، حنتم اور نقیر سے منع فرمایا) پر حاشیہ لکھتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: ان برتنوں یعنی مزفت، دباء (سوکھے کدو کا برتن)، حنتم اور نقیر میں نبیذ بنانا اسلام کے شروع دور میں ممنوع تھا، وجہ یہ تھی کہ اندیشہ تھا کہ ان برتنوں کی نبیذ نشہ آور ہوگئی ہو اور ہمیں اس کی کثافت اور گاڑھے پن کے سبب اس کا علم نہ ہوا اور اس کی مالیت تلف ہوجائے اور یہ بھی ممکن ہے کوئی شخص اس گمان سے پی لے کہ اس میں نشہ پیدا نہیں ہوا، حالانکہ اس میں نشہ پیدا ہو چکا ہو اور وہ نشہ آور مشروب کا پینے والا ہوجائے اور کچھ زمانہ پہلے تک نشہ آور مشروب مباح تھا، لیکن جب کچھ وقت گزر چکا اور نشہ آور مشروب کی حرمت مشہور، معروف ہوگئی اور لوگوں کے دلوں میں بیٹھ گئی تو ان مذکورہ برتنوں میں نبیذ بنانے کی

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۱/۱۸۵۔
(۲) حدیث بریدہ: "كنت نهيتكم عن الأشربة ......" کی روایت مسلم (۱۵۸۵/۳) نے کی ہے۔
(۳) المجموع ۵۶۶/۲، نشر المکتبۃ السلفیہ، المغنی لابن قدامہ ۳۱۸/۸، شائع کردہ مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔
(۴) حدیث ابو ہریرہ: "انه نهى عن المزفت ......" کی روایت مسلم (۱۵۳۸-۱۵۳۷/۳) نے کی ہے۔

ممانعت کا حکم منسوخ کر دیا گیا اور ہر طرح کے برتن میں نبیذ بنانے کی اجازت دے دی گئی بشرطیکہ لوگ نشہ آور مشروب نہ پئیں اور حضرت بریدہؓ کی حدیث میں اس بارے میں رسول اللہ ﷺ کا صریح ارشاد موجود ہے (۱)۔

ابن بطال کہتے ہیں کہ ان برتنوں کی ممانعت تو سدأللباب تھی لیکن جب لوگوں نے کہا کہ ہمارے لئے ان برتنوں میں نبیذ بنائے بغیر چارۂ کار نہیں تو حضور ﷺ نے فرمایا: "**انتبذوا وكل مسكر حرام**" (۲) (نبیذ بنانے کی اجازت ہے اور ہر نشہ آور چیز حرام ہے)، یہی حکم ہر اس شئ کا ہے جس کی ممانعت سدأللباب ہو کہ وہ ضرورت کے وقت ساقط ہوجاتی ہے جیسے راستوں پر بیٹھنے کی ممانعت (۳)، لیکن جب لوگوں نے کہا ہمارے لئے بیٹھنا ناگزیر ہے تو حضور ﷺ نے فرمایا: "**أعطوا الطريق حقه**" (۴) (راستے کے حقوق ادا کرو)۔

مالکیہ، امام احمد اور امام اسحاق کا مذہب یہ ہے کہ مزفت میں نبیذ بنانا مکروہ ہے اور یہی ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ سے مروی ہے (۵)۔

علامہ عدوی نے مالکیہ کا مذہب: ''مزفت میں نبیذ بنانا مکروہ ہے''، نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: ان دونوں برتنوں: یعنی دباء اور مزفت میں نبیذ بنانے کی ممانعت ہے گرچہ ایک ہی چیز کی نبیذ بنائی گئی

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۵۹/۱۳۔
(۲) حدیث: "انتبذوا وكل مسكر حرام ......" یہ حدیث ابن عساکر نے ''تاریخ دمشق'' میں نقل کی ہے جیسا کہ کنز العمال (۵۳۰/۵، ۵۳۱) میں مذکور ہے اور بیہقی نے سنن کبریٰ (۳۱۱/۸) میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے: "فانبذوا ولا أحل مسكرا"۔
(۳) نیل الأوطار للشوکانی ۱۷۰/۹ ط: دار الجیل۔
(۴) حدیث: "اعطوا الطريق حقه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/۱۱) اور مسلم (۱۶۷۵/۳) نے کی ہے۔
(۵) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۸۶/۱، فتح الباری ۵۸/۱۰ طبع السلفیہ، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۳۹۰/۲، المغنی لابن قدامہ ۳۱۸/۸۔

ہواور اگر دو چیزوں کی نبیذ بنائی گئی ہوتو بہر حال ممنوع ہے گرچہ چینی وغیرہ کے برتن میں ہو، اور جہاں کراہت کا انکار کیا گیا ہے وہ اس صورت میں ہے جب کہ نشہ کا صرف احتمال ہو، لہٰذا اگر نشہ کا یقین ہوتو حرام ہے اور عدم نشہ کا یقین ہو، اس طور پر کہ معمولی وقت گزرا ہوتو حلال ہے (۱)۔

اور حنفیہ کا خیال یہ ہے کہ جس مزفت میں نبیذ بنائی گئی ہو اگر اس کو پہلے شراب بنانے کے لئے استعمال نہیں کیا گیا تو اس کی حلت اور طہارت میں کوئی اشکال نہیں اور اگر اس کو شراب کے لئے استعمال کیا گیا پھر اس میں نبیذ بنائی گئی تو دیکھا جائے گا کہ وہ برتن پرانا ہے یا نیا؟ اگر پرانا ہے تو تین بار دھونے سے پاک ہوجائے گا اور اگر نیا ہے تو امام محمد کے نزدیک دھونے سے پاک نہیں ہوگا کیونکہ شراب اس برتن میں سرایت کرچکی ہے برخلاف پرانے برتن کے کہ اس میں شراب سرایت نہیں کرتی اور امام ابو یوسف کے نزدیک تین بار دھونے اور ہر بار خشک کرنے سے وہ برتن پاک ہوجائے گا اور یہ مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جن میں نچوڑنے سے نہ نچڑنے والی چیزوں کا حکم بیان کیا جاتا ہے اور امام ابو یوسف کا ایک قول یہ ہے کہ اس برتن میں یکے بعد دیگرے پانی بھرا جائے گا یہاں تک کہ جب صاف پانی گرنے لگے اور اس کے رنگ، مزہ اور بو میں کوئی تبدیلی محسوس نہ ہوتو اس برتن کی طہارت کا فیصلہ کیا جائے گا (۲)۔

شیخ الاسلام معروف بخواہرزادہ کہتے ہیں کہ یہ شراب کے اس برتن کی طرح ہے جس سے شراب بہادی گئی ہو، البتہ اگر شراب نہیں بہائی گئی یہاں تک کہ شراب سرکہ میں تبدیل ہوگئی تو برتن کا کیا حکم ہوگا، امام محمد نے اس کو مبسوط میں بیان نہیں کیا (۳)۔

(۱) حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/۳۹۰۔
(۲) تبیین الحقائق ۶/۴۸، البحر الرائق ۸/۲۴۹۔
(۳) البنایہ ۹/۵۵۶۔

حاکم ابونصر محمد بن مہرویہ سے منقول ہے وہ کہا کرتے تھے: برتن کے جتنے حصے تک سرکہ بھرا ہوا ہے، اس میں شک نہیں کہ اتنا حصہ پاک ہوجائے گا، کیونکہ برتن کے جتنے حصے تک سرکہ بھرا ہوا ہے اتنے میں سرکہ کے اجزاء پیوست ہوگئے اور سرکہ پاک ہے، البتہ گھڑے کا وہ اوپری حصہ جہاں تک سرکہ بننے سے پہلے شراب نہیں بھر سکی تھی وہ ناپاک باقی رہے گا کیونکہ گھڑے کے اس حصے میں شراب کے جو اجزاء پیوست ہیں وہ سرکہ نہیں بن سکے بلکہ تاہنوز وہ شراب ہی ہیں، لہٰذا وہ ناپاک ہوگا، پس ضروری ہے کہ اس کے اوپری حصے کو سرکہ سے دھویا جائے تاکہ پورا کا پورا برتن پاک ہوسکے، اس لئے کہ شراب کے علاوہ دیگر نجاست کو دور کرنے والی سیال اشیاء سے نجاست حقیقیہ دھونا ہمارے نزدیک یعنی حنفیہ کے نزدیک جائز ہے، لہٰذا جب گھڑے کے اوپری حصے کو جوں ہی سرکہ سے دھلا جائے گا اس حصے کے شراب کے اجزاء سرکہ میں تبدیل ہوجائیں گے اور اس طرح پورا گھڑا پاک ہوجائے گا اور اگر یہ طریقہ تطہیر نہیں اپنایا جائے اور گھڑے میں انگور یا کسی اور چیز کا رس بھر دیا جائے تو رس ناپاک ہوجائے گا اور اس کا پینا حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ ایسا رس ہے جس میں شراب مل چکی ہے، البتہ اگر وہ شراب سرکہ میں تبدیل ہوجائے تو جائز ہے (۱)۔

(۱) حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۶/۴۹، البنایہ ۹/۵۵۶، ۵۵۷۔

مزکی

تعریف:

۱- مزکی: "زَکیٰ" سے اسم فاعل ہے اور باب تفعیل اور باب افعال دونوں سے متعدی استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: زکی فلان الشاهد تزكية فهو مزک، مزکی سے مراد صلاح اور نیکی کی طرف نسبت کرنے والا، "زکیٰ عن ماله": کے معنی اس نے اپنے مال کی زکوٰۃ نکالی، زکا یزکو (بلاتشدید کے باب نَصَرَ سے) کا معنی ہے: نیک ہوا، پاک ہوا(۱)۔

اور فقہاء کی اصطلاح میں اس سے مراد وہ شخص ہے جو گواہ کے باطنی احوال کی تفتیش کرے اور اس کے بارے میں وہ باتیں جانے جو دوسرے لوگ نہیں جانتے، خواہ زیادہ دنوں تک ساتھ رہنے سہنے کے ذریعہ یا پڑوسی ہونے کے سبب یا کسی معاملہ کے ذریعہ اور گواہ کے بارے میں اپنے علم کے مطابق قاضی کے پاس تعدیل یا جرح کی گواہی دے اور کبھی "مزکی" کا اطلاق ان لوگوں پر ہوتا ہے جنھیں قاضی گواہوں کے احوال کی تفتیش کے لئے بھیجتا ہے، اس لئے کہ یہ لوگ "تزکیہ" کا سبب ہیں اور ان کو "اصحاب المسائل" کہا جاتا ہے(۲)۔

(۱) المصباح المنیر - مادۃ: زکا۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۴۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المحلی علی القلیوبی ۴/۳۰۶، تحفۃ المحتاج ۱۰/۱۵۶، المغنی ۹/۶۳، ۶۴۔

مزکی سے متعلق احکام:

قاضی کے یہاں مزکیوں کی بحالی:

۲- شافعیہ کہتے ہیں کہ قاضی کے یہاں کچھ مزکیوں کا ہونا مناسب ہے، مزکیوں سے مراد وہ لوگ ہیں جو گواہوں کو پہچانتے ہیں اور ان کے باطنی احوال کا علم رکھتے ہیں، تاکہ ان کی طرف رجوع کرکے گواہوں کے احوال معلوم کئے جائیں۔

اور اصحاب المسائل سے مراد وہ لوگ ہیں جنھیں قاضی مزکیوں کے پاس بھیجتا ہے تاکہ وہ گواہوں کے حالات کی تحقیق کریں اور ان کے بارے میں ان کے حالات جاننے والوں سے معلومات کریں، اور کبھی کبھی "اصحاب المسائل" کی تفسیر "مزکیوں" سے بھی کی جاتی ہے(۱)۔

مزکی سے متعلق شرائط:

۳- مزکی کے لئے شرط ہے کہ وہ مسلمان، مکلّف، آزاد، مذکر اور عادل ہو نیز جرح کی صورت میں اس کے اور اس شخص کے درمیان دشمنی نہ ہو جس کا تزکیہ کیا جارہا ہے اور تعدیل کی صورت میں دونوں کے درمیان بیٹے یا باپ کی رشتہ داری نہ ہو، جرح وتعدیل اور ان کے اسباب سے واقف ہو تاکہ عادل پر جرح نہ کردے اور فاسق کا تزکیہ نہ کردے، جس کی تعدیل کررہا ہے اس کے باطن کی حقیقت سے واقف ہو یا تو ساتھ رہنے سہنے کے سبب، یا پڑوسی ہونے کے باعث یا پھر پرانے معاملات کی وجہ سے(۲)۔

تزکیہ کے گواہوں کی تعداد:

۴- تزکیہ کے گواہوں کی تعداد کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

(۱) مغنی المحتاج ۴/۴۰۳، شرح المحلی ۴/۳۰۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۱۰/۱۵۹، المحلی وحاشیۃ القلیوبی ۴/۳۱۷۔

چنانچہ جمہور فقہاء: حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ کا مذہب اور یہی مالکیہ کا مشہور قول ہے کہ تزکیہ کے لئے دو عادل گواہ ضروری ہیں اور مالکیہ کا ایک دوسرا قول ہے کہ تین گواہوں کا ہونا ضروری ہے[۱]۔

مزکیوں کا گواہوں کی تعدیل سے رجوع:

۵- اگر قتل یا حد کے گواہوں کی تعدیل کرنے کے بعد تزکیہ کرنے والے رجوع کر لیں تو شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ وہ قصاص یا دیت کے ضامن ہوں گے، کیونکہ انھوں نے قاضی کو قتل کا فیصلہ سنانے پر مجبور کیا، اور یہی حنفیہ میں سے صاحبین کا مذہب ہے، شافعیہ کے یہاں اصح کے مقابلہ ایک دوسرا قول ہے اور وہ یہ ہے کہ رجوع کرنے والے مزکیوں پر ضمان نہیں ہے، کیونکہ یہ لوگ قاتل کے معاون کی طرح ہیں اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: ان پر دیت لازم ہے، قصاص نہیں[۲]، مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مزکی نے قتل عمد یا محصن کی زنا کے گواہوں کی تعدیل کی، جس کے نتیجے میں مجرم کو قصاصاً یا رجماً قتل کر دیا گیا پھر مزکی تعدیل سے رجوع کر لے تو مزکی سے نہ دیت کا تاوان لیا جائے گا اور نہ ہی قصاص لیا جائے گا، کیونکہ مزکی نے نہ کسی کا مال برباد کیا ہے کہ اس سے تاوان وصول کیا جائے اور نہ ہی کسی نفس کو ہلاک کیا ہے کہ اس سے دیت یا قصاص کا مطالبہ کیا جائے[۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (تزکیہ فقرہ/ ۱۹ اور قضاء فقرہ/ ۴۶)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۷۴، الشرح الصغیر ۴/ ۲۵۹، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۰۵، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۵۶، المغنی ۹/ ۶۷۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۵۷، المنہج علی الجمل ۵/ ۴۰۵، ابن عابدین ۴/ ۳۹۸۔
(۳) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۴۵۔

مزمار

تعریف:

۱- مزمار: (میم کے کسرہ کے ساتھ) لغت میں اس کے معنی ہیں بجانے کا آلہ، اور ''زمارۃ'' بانسری یا باجہ بجانے کے پیشے کو کہتے ہیں اور ''مزمور'' سے مراد وہ نظمیں ہیں جو ترنم سے پڑھی جائیں، مزمار کی جمع ''مزامیر'' ہے، اور ''مزامیر داؤد'' سے مراد کتاب زبور کے خدائی احکامات اور مختلف قسم کی دعائیں ہیں جنھیں حضرت داؤد علیہ السلام ترنم کے ساتھ پڑھا کرتے تھے[۱]۔

اور اصطلاح میں ''مزمار'' وہ ہے جس کو منہ سے بجایا جاتا ہے اور یہ آلہ بانس سے بنایا جاتا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

معازف:

۲- ''معازف'' کے معنی لغت میں ہیں لہو ولعب یعنی گانے بجانے کے آلات جیسے سارنگی اور ہارمونیم وغیرہ، اس کا واحد: عزف ہے یا معزف ہے، منبر کے وزن پر یا معزفۃ ہے مکنسۃ کے وزن پر، اور ''عازف'' اس شخص کو کہتے ہیں جو مذکورہ آلات لہو ولعب سے کھیلے اور گانا گائے۔

اور اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۳]۔

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط، اتحاف السادۃ المتقین ۶/ ۵۰۲۔
(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۳) القاموس المحیط، قواعد الفقہ۔

''معازف'' مزمار کے مقابلے عام ہے۔

شرعی حکم:

۳- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ آلات لہو ولعب مثلاً بانسری، سارنگی وغیرہ کا استعمال مجموعی طور پر حرام ہے[(۱)]۔

مزمار یعنی بانسری کے استعمال کی حرمت کے سلسلے میں فقہاء کی دلیل حضرت ابوامامہؓ کی یہ حدیث ہے جس میں وہ رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"إن الله عزوجل بعثني رحمة وهدى للعالمين وأمرني أن أمحق المزامير والكيارات والمعازف"** [(۲)] (اللہ تبارک وتعالیٰ نے مجھے جہاں والوں کے لئے رحمت اور ہدایت بنا کر بھیجا اور حکم دیا کہ میں بانسری، باجہ اور آلات لہو ولعب کو ختم کردوں)۔

بانسری اور دیگر پھونکنے والے باجوں سے لطف اندوز ہونے کا حکم:

۴- حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ میں سے جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ بانسری وغیرہ حرام آلات لہو ولعب سے لطف اندوز ہونا ناجائز ہے[(۳)]۔

''زواجر'' میں ہے کہ علامہ قرطبی نے فرمایا: بانسری، باجہ، سارنگی اور ڈگڈگی سے لطف اندوز ہونے کی حرمت میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور سلف وخلف میں سے قابل اعتماد کسی فقیہ کے بارے میں نہیں سنا کہ انھوں نے اس کو جائز قرار دیا ہو، اور یہ حرام کیوں نہ ہو جب کہ یہ شرابیوں اور فاسقوں کا شعار ہے اور شہوت، فساد اور آوارگی کو بھڑکانے والے ہیں اور جو آلات اس طرح کے ہوں ان کے استعمال کی حرمت اور ان سے لطف اندوز ہونے والے کے فسق اور گنہگار ہونے میں کیا شبہ ہے[(۱)]۔

دیکھئے: اصطلاح (استماع فقرہ/۲۹)۔

بانسری بیچنے کا حکم:

۵- جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ بانسری اور دیگر حرام آلات لہو ولعب جیسے سارنگی، ہارمونیم وغیرہ کا بیچنا حرام ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (معازف)۔

بانسری بجانے کے سیکھنے اور سکھانے کا حکم:

۶- حرام علوم کا سیکھنا ناجائز ہے جیسے بانسری بجانے کی تعلیم حاصل کرنا ناجائز ہے، نیز حرام علوم کے سکھانے پر اجرت لینا بھی حرام ہے[(۲)]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (معازف)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱۹۸/۳ اور (۲۲۲/۵، ۲۲۳)، حاشیۃ الدسوقی ۱۸/۴، ۳۳۶، القلیوبی علی شرح المنہاج (۱۵۸/۲)، (۳۳/۳)، (۱۸۷/۴)، المغنی (۳۲۲/۴)، مطالب اولی النہی (۲۵۳/۵)۔

(۲) حدیث: "إن الله عزوجل بعثني رحمة وهدى للعالمين وامرني أن أمحق ......" کی راویت احمد نے مسند (۲۵۷/۵) میں کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۶۹/۵) میں حدیث نقل کرنے کے بعد کہا: یہ حدیث ضعیف ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲۲۲/۵، ۲۲۳، الفتاویٰ الہندیہ ۳۵۲/۵، المغنی ۱۷۳/۹۔

(۱) الزواجر عن اقتراف الکبائر لابن حجر الہیثمی (۱۹۳/۲)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳۰/۱، ۳۱، روضۃ الطالبین ۲۲۵/۱۰، مطالب اولی النہی ۴۹۹/۲۔

بانسری بنانے کا حکم اور بنانے والے کی شہادت:

۷- ابن قدامہ کہتے ہیں کہ جس کا پیشہ حرام ہو جیسے بانسری اور ہارمونیم بنانے والا تو اس کی شہادت نا قابل اعتبار ہے اور جس کے پیشے میں ''ربا'' کی کثرت ہو مثلاً سونار اور روپے پیسے کا کاروبار کرنے والے اور وہ ''ربا'' سے نہ بچتا ہو تو اس کی شہادت مردود ہے (۱)۔

کسی مسلمان کی بانسری چوری کرنے اور توڑنے کا حکم:

۸- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا اصح کے مقابل قول یہ ہے کہ بانسری وغیرہ دیگر حرام آلات لہو ولعب کی چوری پر ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے۔

اور مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ بانسری اور دیگر حرام آلات لہو ولعب کی چوری پر ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے، البتہ ان آلات کو توڑنے کے بعد ان کی قیمت نصاب کو پہنچ جائے تو ایسے آلات کی چوری پر ہاتھ کاٹنے کی سزا ہے (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (معازف)۔

بانسری سننے والے کی شہادت:

۹- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ بانسری سننے والے کی شہادت نا قابل قبول ہے، اس کی شہادت رد کر دی جائے گی اور اس کی عدالت ساقط ہے (۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (معازف)۔

مسابقہ

دیکھئے: سباق۔

مساجد

دیکھئے: مسجد۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۷۰۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۲۳۲، بدائع الصنائع ۷/ ۶۷-۶۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۷۳، کشاف القناع ۶/ ۱۳۰،۷۸۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۸۲-۳۸۴، بدائع الصنائع ۶/ ۲۶۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۳، القوانین الفقہیہ ۳۱۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۵۲، کفایۃ الأخیار ۲/ ۱۷۲، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۷۳۔

مسارقہ

تعریف:

۱- مسارقہ: مفاعلہ کے وزن پر ہے، سارق یسارق کا مصدر مسارقۃ ہے، لغت میں اس کے معنی ہیں: چپکے چپکے دیکھنا اور سننا، جب کہ غفلت کی تاک میں رہے تا کہ دیکھ سکے یا سن سکے (۱)۔

اور اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

مسارقہ کے احکام:

الف- نظر کا چورانا:

۲- کسی کو چوری چوری دیکھنا اصلاً حرام ہے، اس لئے کہ یہ تجسس ہے اور تجسس حرام ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَجَسَّسُوا" (۲) (تجسس مت کرو)، چوری چوری سننے یا گھروں میں چھپ چھپ کے دیکھنے کی ممانعت منقول ہے، اللہ کے رسول ﷺ سے روایت ہے، فرماتے ہیں: "**من استمع إلى حديث قوم وهم له كارهون أو يفرّون منه صبّ في أذنيه الآنك يوم القيامة**" (۳) (جو شخص کسی قوم کی بات چپکے چپکے سنے اور یہ چیز انھیں ناگوار ہو یا اس سے وہ لوگ بھاگتے ہوں تو اس کے کانوں میں قیامت کے دن سیسہ ڈالا جائے گا)، اور ایک دوسری حدیث میں ہے: "**لو اطلع في بيتك أحد ولم تأذن له، حذفته بحصاة ففقأت عينه ما كان عليك من جناح**" (۱) (اگر تمہارے گھر میں کوئی جھانکے اور تمہاری طرف سے اس کی اجازت نہ ہو اور تم کوئی کنکری مارو اور اس کی آنکھ پھوڑ دو تو تم پر کوئی گناہ نہیں)۔

حدیث میں وارد لفظ "من" عام ہے اور ذوی العقول کے لئے مستعمل ہے، لہٰذا مرد و عورت اور خنثیٰ سبھی اس میں شامل ہیں اس لئے کہ حدیث میں کنکری مارنے کا حکم، حکم شرعی نہیں ہے بلکہ چپکے سے دیکھنے کی خرابی کو دور کرنے کے لئے ہے (۲)۔

گھروں میں تاک جھانک کرنے والے پر کنکری پھینکی جائے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ چوری چوری جھانکنے والے پر کنکری پھینکنا جائز نہیں ہے اور اگر کنکری سے اس کی آنکھ پھوٹ گئی تو مارنے والا ضامن ہوگا، اور مذکورہ حدیث منسوخ ہے۔

تبصرۃ الحکام میں ہے: اگر کسی نے روشن دان سے جھانکا یا دروازے سے جھانکا اور گھر والے نے اس کی آنکھ پھوڑ دی تو پھوڑنے والا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ اس سے ہلکے طریقہ سے اس کو تنبیہ کرسکتا تھا اور منع کرسکتا تھا اور اگر اس نے تنبیہ کرنے کے لئے ہی کنکری ماری اور اس کی آنکھ پھوٹ گئی، آنکھ پھوڑنے کا ارادہ نہیں تھا تو اس کے ضمان میں اختلاف ہے (۳)، حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر جھانکنے والے کو ہٹانا آنکھ پھوڑے بغیر ممکن نہیں اور اس نے آنکھ پھوڑ

---

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط، المصباح المنیر۔

(۲) سورۂ حجرات ر ۱۲۔

(۳) حدیث: "من استمع الی حدیث قوم وهم له كارهون......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲ر ۴۲۷) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "لو اطلع في بيتك احد ولم تأذن له ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲ر ۲۱۶) اور مسلم (۳ر ۱۶۹۹) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) مغنی المحتاج ۴ر ۱۹۸، المغنی ۸ر ۳۳۵۔

(۳) تبصرۃ الحکام ۲ر ۳۰۴۔

دی تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہے اور اگر آنکھ پھوڑے بغیر بھی ہٹانا ممکن تھا پھر بھی اس نے آنکھ پھوڑ دی تو اس پر ضمان ہے[1]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی نے اس کے گھر میں جس کا وہ مالک ہے یا جس میں وہ کرایہ وغیرہ پر رہتا ہے، روشن دان یا دروازے کے سوراخ سے جان بوجھ کر جھانکا اور صاحب خانہ نے کنکری وغیرہ سے ہلکے طور پر مارا اور اس کی آنکھ پھوٹ گئی یا اس کی آنکھ کے قریب کوئی زخم آ گیا جس سے وہ مر گیا تو اس کا خون مذکورہ حدیث کی بنیاد پر ہدر ہے یعنی نہ اس پر قصاص ہے اور نہ ہی دیت۔

جو لوگ کنکری مارنے کے جواز کے قائل ہیں ان کے یہاں اس کے لئے درج ذیل شرطیں ہیں:

۱- دیکھنے والا روشن دان یا سوراخ سے دیکھے، اگر اس نے کھلے ہوئے دروازے سے دیکھا تو اس کو کنکری مارنے کی اجازت نہیں ہے کیونکہ صاحب خانہ نے دروازہ کھول کر خود ہی کوتاہی کی ہے۔

۲- روشن دان چھوٹا ہو، اگر روشن دان بڑا ہے یا کشادہ کھڑکی ہے تو وہ کھلے ہوئے دروازے کے حکم میں ہے اور اس پر کنکری مارنے کی اجازت نہیں ہے کیونکہ خود صاحب خانہ کی کوتاہی ہے، البتہ اس کو دھمکانے اور ڈرانے کے بعد بھی وہ نہ مانے تو کنکری مارنے کی اجازت ہے۔

اور اپنے گھر کی چھت سے جھانکنے اور مؤذن کے مینارہ سے جھانکنے کا حکم اصح قول کے مطابق چھوٹے روشن دان سے جھانکنے کے حکم کی طرح ہے، کیونکہ اس میں صاحب خانہ کی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں ہے[2]۔

۳- دیکھنے والا، صاحب خانہ کے اصول (اوپر کے رشتہ داروں مثلاً باپ، دادا) میں نہ ہو، جن پر نہ قصاص ہے اور نہ حد قذف، اگر ایسا ہے تو اس پر کنکری مارنا جائز نہیں، کیونکہ کنکری مارنا ایک طرح کی حد ہے، لہٰذا اگر کنکری مار کر آنکھ پھوڑ دی تو وہ شخص ضامن ہوگا۔

۴- اس کے لئے دیکھنا مباح نہ ہو، جیسے کہ نکاح کے خیال سے چند شرطوں کے ساتھ دیکھنا جائز ہے۔

۵- یہ کہ اس جگہ دیکھنے والے کے لئے اس کا کوئی محرم یا اس کی بیوی نہ ہو، اگر ایسا ہے تو دیکھنے والے کو کنکری مارنا حرام ہے اور آنکھ پھوڑ دینے یا زخمی کر دینے کی صورت میں وہ شخص ضامن ہوگا، کیونکہ اس کے نگاہ ڈالنے میں ایک قسم کا شبہ ہے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ عورتیں بے پردہ ہوں، اگر وہ کپڑوں سے چھپی ہوئی ہیں یا ایسی جگہ ہیں جہاں دیکھنے والا نہیں دیکھ سکتا تو اس پر کنکری پھینکنا جائز نہیں، اس لئے کہ وہ عورتوں کو نہیں جھانک سکا ہے اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ ایسی کوئی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ احادیث کے الفاظ عام ہیں اور دیکھنے پر روک تھام بھی اسی طرح ممکن ہے۔

اور کہا گیا ہے کہ کنکری مارنے سے قبل ڈرانا، دھمکانا شرط ہے اور اصح قول یہ ہے کہ شرط نہیں ہے[1]۔

۶- دیکھنے والا جان بوجھ کر دیکھے، اگر اس کی نظر بلا قصد پڑی ہے مثلاً وہ شخص پاگل ہے یا چوک کر اس کی نگاہ پڑ گئی یا اتفاقیہ اس کی نگاہ پڑ گئی تو اس پر کنکری پھینکنے کی اجازت نہیں ہے بشرطیکہ صاحب خانہ کو اس کا علم ہو، اگر علم کے باوجود کنکری مارا اور اسے اندھا کر دیا یا زخمی کر دیا جس کے بعد وہ شخص زخم کی تاب نہ لا کر مر گیا تو صاحب خانہ ضامن ہوگا۔

اور اگر جس کو کنکری ماری گئی اس کا دعویٰ ہے کہ اس نے بلا قصد

---

(۱) ابن عابدین ۳۵۱/۵۔
(۲) مغنی المحتاج ۱۹۸/۴، تحفۃ المحتاج ۱۸۹/۹، المغنی ۳۳۵/۸۔

(۱) سابقہ ماخذ۔

نگاہ ڈالی تو کنکری مارنے والے پر کوئی ضمان نہیں ہے، کیونکہ دیکھنے کا عمل تو ہو چکا اور قصد ایک باطنی عمل ہے جس پر مطلع ہونا ممکن نہیں۔

۷- دیکھنے والا، کنکری مارنے سے قبل، دیکھنے سے باز نہ آئے۔

اگر وہ دیکھنے سے باز آچکا ہے تو اس کو کنکری مارنا جائز نہیں (۱)۔

نیز جس کو دیکھا جارہا ہے، گھر کا اس کی ملکیت میں ہونا شرط نہیں، لہٰذا کرایہ دار کو حق ہے کہ وہ اپنے مالک مکان کو کنکری مارے اگر وہ اس کے یہاں تاک جھانک کرے (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (تجسس فقرہ/ ۱۳)۔

ب- جس سے نکاح کا ارادہ ہو اس کو چپکے سے دیکھنے کا حکم:

۳- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جس عورت سے نکاح کا ارادہ ہے اس کو چپکے سے دیکھنا جائز ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں: جس عورت سے نکاح کا ارادہ ہے، مرد کے لئے اس کو دیکھنے کے جواز کے سلسلے میں ہمارے علم کے مطابق کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے، نیز جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جس عورت کو نکاح کا پیغام دینا ہے، اس کو دیکھنے کے لئے، اس کے علم، اجازت یا اس کے ولی کی اجازت شرط نہیں ہے، اس لئے اس کو چپکے چپکے دیکھنا بھی جائز ہے، کیونکہ احادیث مطلق ہیں، اور شارع نے اجازت دی ہے، اور اس لئے بھی کہ لڑکی بناؤ سنگار نہ کر سکے اور مرد کا مقصد (لڑکی کو اپنی اصلیت کے ساتھ دیکھنا) فوت نہ ہو (۳)، اور حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے: "وکنت أتخبأ لها" (۱) (میں اس کو چھپ چھپ کے دیکھا کرتا تھا)۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۸، تحفۃ المحتاج ۹/ ۱۸۹، ۱۹۰، المغنی ۸/ ۳۳۵، ۳۳۶۔
(۲) سابقہ ماخذ۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۸، المغنی ۶/ ۵۵۲، ۵۵۳۔

ج- چپکے چپکے کسی کی بات کا سننا:

۴- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لوگوں کی باتیں چپکے چپکے سننا، ان کے علم ورضا کے بغیر، حرام ہے، ایسا شخص آخرت میں سزا کا مستحق ہے، اللہ کے رسول کی حدیث ہے فرماتے ہیں: **"من استمع إلى حديث قوم وهم له كارهون أو يفرون منه صب في أذنيه الآنک يوم القيامة"** (۲) (جو شخص لوگوں کی بات چپکے چپکے سنے، درآنحالیکہ لوگوں کو یہ ناگوار ہو یا لوگ اس سے بھاگتے ہوں، قیامت کے دن ایسے شخص کے کانوں میں سیسہ پگھلا کر ڈالا جائے گا)۔

لیکن اس پر کنکری پھینکنا جائز نہیں، کیونکہ چپکے چپکے سننے والے پر کنکری پھینکنے کی مشروعیت کے سلسلے میں کوئی نص وارد نہیں اور اس لئے بھی کہ مخفی چیزوں سے واقفیت میں سننا، دیکھنے کی طرح نہیں ہے (۳)۔

(دیکھئے: استراق السمع فقرہ/ ۴)۔

(۱) حدیث جابر: "قال قال رسول الله ﷺ: "إذا خطب أحدكم المرأة فإن استطاع أن ينظر الى ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل قال: فخطبت جارية فكنت أتخبأ لها حتى رأيت منها ما دعاني إلى نكاحها فتزوجتها" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۶۵) نے کی ہے۔
(۲) اس کی تخریج فقرہ/ ۲ کے تحت گذر چکی۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۸۔

مساقات

تعریف:

۱- لغت کے لحاظ سے "مساقاة" سَقی (سین کے فتحہ اور قاف کے سکون کے ساتھ) سے ماخوذ ہے اور مفاعلة کے وزن پر ہے، "مساقاۃ" کے معنی ہیں: کسی شخص کو کھجور یا انگور کے درخت اس لئے دینا کہ وہ ان کی دیکھ بھال کرے، سینچائی کرے اور ان کے نشو ونما، اور ثمر آوری کے لئے خدمت کرے، اس شرط پر کہ پیداوار کا ایک حصہ عامل کے لئے ہو اور بقیہ درخت کے مالک کے لئے۔

اہل عراق "مساقاة" کو "معاملة" کہتے ہیں (۱)۔

اور اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

علامہ جرجانی فرماتے ہیں: مساقاۃ کا مطلب ہے کسی شخص کو پیداوار کے ایک حصے کے عوض، درخت دینا تا کہ وہ اس کی دیکھ ریکھ اور خدمت کرے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مزارعت:

۲-"مزارعت" "زراعة" سے باب مفاعلت کے وزن پر ہے (۳)، "مزارعت" کو "مخابرۃ" بھی کہا جاتا ہے، "مخابرۃ" خبار (خاء کے فتحہ کے ساتھ) سے ماخوذ ہے، خبار کے معنی ہیں: نرم زمین (۱)۔

اور اصطلاح میں مزارعت کہتے ہیں: کچھ پیداوار کے عوض، کھیت میں بٹائی پر معاملہ کرنا (۲)۔

مساقات اور مزارعت کے درمیان ربط یہ ہے کہ مساقات کا موضوع درخت اور مزارعت کا موضوع بیج اور کھیت ہے۔

ب-مناصبۃ:

۳-"مناصبة" کو "مفارسة" بھی کہا جاتا ہے (۳)، "مناصبۃ" کا مطلب ہے کسی شخص کو خالی زمین ایک مقررہ مدت کے لئے دینا تا کہ وہ اس میں درخت لگائے اور پھر زمین اور درخت عامل اور مالکِ زمین کے درمیان تقسیم ہو، (۴)، یا بہوتی کے قول کے مطابق "مناصبہ" کا مطلب ہے کوئی متعین درخت، جس کا پھل کھایا جاتا ہو، زمین سمیت ایسے شخص کو دینا جو اس میں درخت لگائے اور اس کی دیکھ ریکھ کرے حتی کہ وہ درخت پھل دینے لگے، اور یہ معاملہ، درخت، یا اس کے پھل، یا دونوں کے مشترک متعین حصے کے عوض ہو۔

مساقات اور مناصبہ میں فرق یہ ہے کہ مساقات میں درخت لگا ہوتا ہے اور مناصبہ میں درخت لگا ہوا نہیں ہوتا (۵)۔

ج-اجارہ:

۴-اجارہ لغت میں اجرت کو کہتے ہیں، اور اجارہ سے مراد مزدور کی مزدوری ہے (۶)۔

---

(۱) لسان العرب۔
(۲) التعریفات للجرجانی۔
(۳) المغرب للمطرزی ۲۰۷، نیل الأوطار ۵/ ۲۷۳، بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۵۔

---

(۱) کشاف القناع ۳/ ۵۳۲۔
(۲) الدر المختار مع حاشیہ رد المحتار ۵/ ۱۷۴۔
(۳) کشاف القناع ۳/ ۵۳۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۴۳۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۳۔
(۵) کشاف القناع ۳/ ۵۳۲۔
(۶) المغرب، مقاییس اللغہ۔

اور فقہاء کی اصطلاح میں یہ عقد معاوضہ ہے جس میں منفعت کی تملیک بغیر عوض کے ہوتی ہے [۱]۔

اور اجارہ اور مساقات کے درمیان ربط یہ ہے کہ مساقات اجارہ سے عام ہے۔

شرعی حکم:

۵ - مساقات کے حکم کے بارے میں فقہاء کے چند اقوال ہیں:

پہلا قول، شرعی لحاظ سے مساقات جائز ہے اور یہ مالکیہ [۲]، حنابلہ [۳]، شافعیہ [۴] اور حنفیہ میں سے امام محمد اور ابو یوسف [۵] کا قول ہے اور ان حضرات کے یہاں اس قول پر فتویٰ ہے۔

اور ان حضرات کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے ہے: "**أن رسول الله ﷺ أعطی خیبر الیهود أن یعملوها ویزرعوها ولهم شطر مایخرج منها**" [۶] (رسول اللہ ﷺ نے خیبر کی زمین یہودیوں کو اس شرط پر دیا کہ وہ ان زمینوں میں کام کریں، کھیتی کریں اور اس کے عوض ان کے لئے پیداوار کا نصف حصہ ہوگا)۔

نیز ان کا استدلال مضاربت پر قیاس سے بھی ہے کہ دونوں میں منفعت اور پیداوار میں شرکت پائی جاتی ہے، اصل مال میں نہیں [۷]۔

دوسرا قول یہ ہے کہ مساقات مکروہ ہے، یہ قول ابراہیم نخعی اور حسن سے منقول ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ مساقات جائز نہیں ہے اور یہ امام ابوحنیفہ اور امام زفر کا قول ہے [۱]۔

ان حضرات کا استدلال حضرت رافع بن خدیجؓ کی حدیث ہے، جس میں حضور ﷺ کا یہ فرمان موجود ہے: "**من کانت له أرض فلیزرعها أو لیزرعها، ولا یکارها بثلث ولا ربع ولا بطعام مسمی**" [۲] (جس کے پاس زمین کا کوئی حصہ ہو، چاہئے کہ خود اس میں کھیتی کرے یا دوسرے کو کھیتی کرنے کے لئے دے دے، اور تہائی یا چوتھائی، یا غلہ کی کسی مقررہ پیداوار کے عوض مزارعت کا معاملہ نہ کرے)، یہ حدیث گرچہ مزارعت کے سلسلے میں وارد ہوئی ہے، لیکن زمین کو پیداوار کے کسی حصے کے عوض کرایہ پر دینے کی ممانعت کا مفہوم مساقات میں بھی وارد ہے [۳]۔

نیز ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے بھی ہے: "**نهی رسول الله ﷺ عن بیع الغرر**" [۴] (رسول اللہ ﷺ نے (بیع الغرر) دھوکہ کی بیع سے منع فرمایا ہے) اور مساقات میں بھی غرر (دھوکہ) ہے کہ درخت پر پھل آئے گا یا نہیں؟ آنے کی صورت میں کم آئے گا یا زیادہ؟ اس طرح مساقات کا دھوکہ زیادہ بڑا ہے، جس کا

---

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۵/ ۱۰۵۔

(۲) قوانین فقہیہ / ۲۸۴، کافی لابن عبدالبر ۲/ ۱۰۶، مدونہ ۴/ ۲۔

(۳) شرح منتہی الارادات ۲/ ۳۴۳، کشاف القناع ۳/ ۵۳۲۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۴۷۔

(۵) المبسوط ۲۳/ ۱۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۷۴-۱۸۱۔

(۶) حدیث ابن عمر: "أعطی رسول الله ﷺ خیبر الیهود ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۶۲) اور مسلم (۳/ ۱۱۸۶) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۷) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۴۴، ۲۴۵، الحاوی ۹/ ۱۶۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۲،

= القوانین الفقہیہ ۲۶۹، بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۵، ۱۸۵، المبسوط ۲۳/ ۱۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۱۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۵، مبسوط ۲۳/ ۱۷، ۱۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۱۔

(۲) حدیث: "من کانت له ارض فلیزرعها......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۸۱) اور نسائی (۷/ ۴۲) نے کی ہے، اور الفاظ نسائی کے ہیں۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۵، الاختیار ۳/ ۷۵۔

(۴) حدیث: "نهی رسول الله ﷺ عن بیع الغرر ......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۳) نے کی ہے۔

تقاضہ ہے کہ مساقات کے عدم جواز کا قول زیادہ مناسب ہو[۱]۔

اسی طرح ان کا استدلال اس حدیث سے بھی ہے: "**نهى رسول الله ﷺ عن قفيز الطحان**"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے قفیز طحان سے منع فرمایا ہے) اور جس سبب سے قفیز طحان سے منع کیا گیا ہے وہ سبب مساقات میں بھی موجود ہے، کیونکہ مساقات میں عامل کو، اس کے عمل سے ہونے والی پیداوار کے ایک حصے کے عوض، اجرت پر لیا جاتا ہے[۳]۔

ان حضرات کی عقلی دلیل یہ ہے کہ مساقات میں، پیداوار کے ایک حصے کے عوض عامل کو اجرت پر لیا جاتا ہے اور اس طرح اجرت پر لینا شرعاً ممنوع ہے[۴]۔

لزوم اور عدم لزوم کے اعتبار سے عقد مساقات کا حکم:

٦ - صحیح مساقات کے انعقاد کے فوراً بعد اس پر مرتب ہونے والے حکم کی بابت فقہاء کا اختلاف ہے کہ وہ عقد لازم ہوجائے گا یا جائز رہے گا؟

حنفیہ[۵]، مالکیہ[۶]، شافعیہ[۷] کا مذہب اور ایک قول حنابلہ[۸] کا یہ ہے کہ عقد مساقات جانبین سے لازم ہوجاتا ہے اور عاقدین میں سے کسی کو اس کے فسخ کا اختیار نہیں رہتا۔

لزوم عقد کے سلسلے میں ان کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے:

- عقد مساقات لازم کرنے میں دونوں میں سے کسی کا کوئی نقصان نہیں ہے۔

- عقد مساقات، عقد اجارہ کی طرح ہے کہ دونوں میں کسی شئ سے متعلق عمل پر عقد ہوتا ہے، اس شئ کی بقاء کے ساتھ۔

- اگر عقد مساقات جائز ہوتا، لازم نہ ہوتا اور مالک پھل آنے سے پہلے عقد فسخ کردیتا تو عامل کا عمل فوت ہوجاتا اور بے کار جاتا[۱]۔

حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ عقد مساقات ایک جائز اور غیر لازم عقد ہے اور یہ شافعیہ میں سے علامہ سبکی کا قول ہے[۲]، ان کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے:

- حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے، آپ نے اہل خیبر سے وہاں کے پھل یا غلہ کے ایک حصے کے عوض معاملہ فرمایا اور ارشاد فرمایا: "**نقركم بها على ذلك ما شئنا**"[۳] (ہم جب تک چاہیں گے، اس معاملہ پر آپ لوگوں کو باقی رکھیں گے)، اگر یہ عقد لازم ہوتا تو عقد کے برقرار رہنے کی مدت کے دوران، معاملہ کو فسخ کرنے کا اختیار اپنے پاس رکھنا جائز نہ ہوتا اور نہ ہی بلا تحدید وقت کے یہ عقد جائز ہوتا۔

---

(۱) الحاوی للماوردی ۹/ ۱۶۳۔

(۲) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن قفيز الطحان ......" کی روایت دارقطنی (۳/ ۴۷) نے کی ہے، ذہبی نے میزان الاعتدال (۴/ ۳۰۶) میں اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے، اور کہا: یہ حدیث منکر ہے اور اس کے رجال غیر معروف ہیں۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۵، والاختیار ۳/ ۷۵۔

(۴) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۵۔

(۵) المبسوط ۲۳/ ۱۰۱، بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۶۔

(۶) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۵۴۵، ۵۴۶۔

(۷) مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۹۔

(۸) کشاف القناع ۳/ ۵۳۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۹۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۲۹، بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۴۵، ۵۴۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۳۰، کشاف القناع ۳/ ۵۳۷۔

(۳) حدیث: "نقركم بها على ذلك ما شئنا ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۲۵۲) اور مسلم (۳/ ۱۱۸۷، ۱۱۸۸) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

نیز ان کا استدلال اس بات سے بھی ہے کہ عقد مساقات مال سے ہونے والے اضافے کے ایک حصے کے عوض، عقد ہے اور اس طرح کا عقد جائز ہوتا ہے لازم نہیں، جیسے کہ عقد مضاربت (۱)۔

لزوم عقد کے قائل ہونے کی صورت میں چند احکام متفرع ہوتے ہیں۔ مثلاً عاقدین میں سے کوئی ایک، بلا عذر عقد کو فسخ کرنے کے سلسلے میں خود مختار نہیں ہوگا اور نہ ہی دوسری طرف سے رضامندی کے بغیر تنفیذ عقد سے گریز کی اجازت ہوگی، اور نہ ہی درخت کے مالک کو حق ہوگا کہ وہ بلا عذر عامل کا اخراج کردے (۲)۔

اسی طرح عقد کے عدم لزوم کی صورت میں چند احکام متفرع ہوتے ہیں مثلاً: عاقدین میں سے ہر ایک کو جب چاہے عقد فسخ کرنے کا اختیار ہوگا، گرچہ عمل سے پہلے ہو، اور عقد کے مکمل ہونے کے لئے کسی مدت کی تعیین کی ضرورت نہیں ہے، اور عقد مساقات ان اسباب سے باطل ہوجائے گا جن سے عقد وکالت باطل ہوجاتا ہے مثلاً موت، جنون، حجر اور عزل (۳)۔

عقد مساقات کی مشروعیت کی حکمت:

۷- عقد مساقات کی مشروعیت کی حکمت یہ ہے: فائدے کو بروئے کار لانا اور ضرورت پوری کرنا، اس لئے کہ کسی کے پاس درخت ہوتا ہے مگر اس سے پھل حاصل کرنے کے طریقوں سے ناواقف ہوتا ہے یا اس کام کے لئے اس کو فرصت نہیں ہوتی، اور کسی کو درخت سے پھل حاصل کرنے کے طریقوں سے واقفیت ہوتی ہے اور اس کام کے لئے وہ فارغ بھی ہوتا ہے مگر اس کے پاس درخت نہیں ہوتا، اس لئے ضرورت ہے کہ مالک اور عامل کے درمیان عقد مساقات کی اجازت ہو (۱)۔

(۱) کشاف القناع ۵۳۷/۳۔
(۲) المبسوط ۱۰۱/۲۳، بدائع الصنائع ۱۸۷/۶، رد المحتار ۱۸۱/۵ طبع بولاق والشرح الکبیر للدردیر ۵۴۵/۳، ۵۴۶۔
(۳) کشاف القناع ۵۳۷/۳، الشرح الکبیر مع المغنی ۵۶۶/۵۔

عقد مساقات کے ارکان:

۸- شافعیہ کے نزدیک عقد مساقات کے ارکان پانچ ہیں: ۱- عاقدین، ۲- صیغۂ عقد، ۳- عمل کا جس سے تعلق ہو یعنی درخت ۴- پھل، ۵- عمل، اور ابن رشد نے چھٹے رکن کا اضافہ کیا ہے یعنی مدت۔

شافعیہ نے جو شرائط بیان کئے ہیں وہی، فقہاء مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ کے یہاں بھی ہیں، البتہ حنفیہ کے نزدیک رکن صرف صیغہ ہے جیسا کہ بدائع میں مذکور ہے اور بقیہ متعلقات ہیں (۲)۔

ان ارکان میں سے ہر ایک کے لئے کچھ شرائط ہیں جنھیں ہم ذیل میں بیان کررہے ہیں:

رکن اول: عاقدین:

عاقدین سے مراد مالک اور عامل ہے۔

۹- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مزارعت اور مساقات میں عامل کا عاقل ہونا شرط ہے، بلوغ شرط نہیں ہے اور ماذون بچے (وہ بچہ جس کو کام کی اجازت ہو) کی مزارعت اور مساقات جائز ہے (۳)۔

(۱) حاشیۃ البجیرمی مع المنہج ۱۷۵/۳، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی لابن قدامہ ۵۵۶/۵، درر الحکام ۵۰۴/۳۔
(۲) روضۃ الطالبین ۱۵۰/۵، المنہاج مع مغنی المحتاج ۳۲۳/۲، بدایۃ المجتہد ۳۱۹/۲، القوانین الفقہیہ ۲۸۴، ۲۸۹، حاشیۃ الدسوقی ۵۳۹/۳-۵۵۰، کشاف القناع ۵۳۲/۳، ۵۴۰، شرح منتہی الإرادات ۳۴۳/۲-۳۴۷ والاختیار ۷۹/۳-۸۰، بدائع الصنائع ۱۷۶/۶، ۱۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) مغنی المحتاج ۳۲۳/۲، بدائع الصنائع ۱۸۵/۶، کشاف القناع ۵۳۲/۳۔

شافعیہ کا مسلک [1] یہ ہے کہ مساقات ہر اس شخص کی طرف سے جائز ہے جس کا تصرف خود اپنے لئے، اپنے بچوں اور ایسے مجنون وسفیہ کے لئے درست ہو جن کی ولایت اس کو حاصل ہو اور مصلحت بھی ہو، چونکہ اس کی ضرورت پڑتی ہے۔

رکن دوم: صیغہ:

۱۰- صیغہ سے مراد ایجاب اور قبول ہے، ہر اس طریقے سے جو مساقات کے ارادے کو ظاہر کرے، خواہ لفظ ہو یا معنی، اس اختلاف کے مطابق جو عقد میں لفظ یا معنی کے اعتبار کے سلسلے میں فقہاء کے درمیان ہے [2]۔

رکن سوم: محل عقد اور اس کی شرطیں:

یہاں محل سے مراد وہ شئی ہے جس سے عقد مساقات میں عمل متعلق ہو، یعنی وہ درخت جس کی سینچائی اور نگرانی کی ذمہ داری عامل انجام دے، پھل کے ایک حصے کے عوض۔

فقہاء کے یہاں محلِ مساقات کے لئے چند شرطیں ہیں:

اول: محل مساقات ان چیزوں میں سے ہو جن میں مساقات جائز ہے۔

۱۱- مساقات کے جواز کے قائل فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ کھجور کے درختوں میں مساقات جائز ہے، البتہ انگور، پھل دار درختوں، وغیر پھل دار درختوں، اسی طرح سبزیوں اور ترکاریوں وغیرہ میں مساقات کے جواز کے سلسلے میں ان کے یہاں اختلاف ہے۔

اس کے بعد ان شرطوں میں اختلاف ہے جو علیحدہ طور پر ہر محل سے متعلق خاص ہیں۔

اور مذاہب فقہاء میں ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۲- حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مساقات کی صحت کے لئے کوئی متعین درخت شرط نہیں ہے، پھل دار اور غیر پھل دار سبھی عقد کی صحت میں برابر ہیں چنانچہ ''حَوَر'' (ایک مخصوص قسم کی لکڑی)، بید کی لکڑی اور ان لکڑیوں میں مساقات درست ہے جو چھت بنانے یا جلانے کے کام آتی ہیں، اسی طرح حنفیہ کے یہاں (بقول) سبزیوں میں اور (رطاب) تمام ترکاریوں میں مساقات جائز ہے، تنویر الأبصار اور اس کی شرح میں ہے کہ انگور کی بیلوں، عام درختوں اور تمام طرح کی سبزیوں میں مساقات جائز ہے، اسی طرح بیگن اور کھجور کے درختوں میں بھی جائز ہے، نیز ''حور'' (ایک مخصوص قسم کی لکڑی)، بید کی لکڑی، جن میں پھل نہیں ہوتے، اور ''بقول'' ''رطاب'' الگ الگ چیزیں ہیں، چنانچہ بقول جیسے شلجم کی قسم کی ایک سبزی، چقندر وغیرہ اور رطاب جیسے ککڑی، تربوز، انار، انگور (سفرجل) انجیر کی قسم کا پھل اور بیگن [1]، لہذا اگر توڑنے سے پہلے ''رطاب'' پر مساقات کیا تو مقصود اس سے وہی تر پھل یا سبزی ہے لہٰذا پہلی بار توڑے جانے والے پھل یا سبزی پر یہ عقد مساقات مانا جائے گا اور اگر ''رطاب'' میں عقد مساقات ٹوٹنے کے بعد کیا تو اس سے مقصود بیج حاصل کرنا ہے لہٰذا بیج کے قصد سے یہ عقد صحیح ہوگا جیسا کہ درخت میں مساقات سے پھل مقصود ہوتا ہے، یہ بھی اس صورت میں ہوگا جب کہ بیج ایسی ہو کہ وہ خود مطلوب ومقصود ہوسکتی ہو [2]۔

حنفیہ کا اپنے مذہب پر استدلال اس طرح ہے کہ مساقات کا جواز ضرورت کی بناء پر ہے اور ضرورت عام ہے اور خیبر والی حدیث

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۳۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۵۷۔

(۱) تنویر الأبصار مع الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۳ طبع بولاق، ہدایہ ۴/ ۶۰۔

(۲) العنایۃ علی الہدایہ ۸/ ۳۹۹۔

بھی مساقات کو خاص نہیں کرسکتی، کیونکہ اہل خیبر درختوں اور رطاب دونوں میں مساقات کیا کرتے تھے (۱)۔

۱۳- مالکیہ کہتے ہیں: جس درخت میں مساقات جائز ہے اس کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: جن کی مضبوط جڑیں ہوں، ان کے لئے دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ کہ وہ درخت اسی سال پھل دے دیں، لہٰذا چھوٹے چھوٹے درختوں میں مساقات صحیح نہیں، عیاض کہتے ہیں (۲) کہ مساقات کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ مساقات ایسے ہی درخت میں جائز ہے جو پھل دے یا پھل کی طرح مفید پھول اور پتیاں دے جیسے گلاب کا پھول اور یاسمین کا پھول وغیرہ۔

ابن غازی کہتے ہیں (۳) کہ فقہاء کا قول کہ وہ درخت پھل دیتا ہو اس قید سے وہ درخت خارج ہوجائے گا جو پھل دینے کی عمر کو نہ پہنچا ہو جیسے کھجور کے چھوٹے چھوٹے پودے جنھیں اکھاڑ کر دوسری جگہ لگایا جاتا ہے ایسے پودوں میں مساقات جائز نہیں ہے، لخمی نے اس کی صراحت کی ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ درخت ایک بار پھل دینے کے بعد دوبارہ اسی سال پھل دار نہ ہوتا ہو یعنی جب ایک بار پھل توڑ لیا جائے تو اسی سال اس درخت پر پھل نہ لگیں۔

میوہ اور پھل کے بیشتر درخت اسی قسم کے ہیں برخلاف کیلے کے درخت کے کہ جب اس پر ایک پھل آجاتا ہے تو اس کے توڑنے سے قبل اسی کے پہلو میں دوسرا پھل بھی اگ آتا ہے اور عامل کو کچھ محنت اس پر بھی کرنی پڑ جاتی ہے حالانکہ یہ دوسرا پھل اسی سال ٹوٹنے

(۱) الہدایہ ۴/ ۶۰، تبیین الحقائق ۵/ ۲۸۳، ۲۸۵، الاختیار ۳/ ۸۰۔
(۲) التاج والإکلیل ۵/ ۳۷۲۔
(۳) مواہب الجلیل ۵/ ۳۷۲۔

کے لائق نہیں ہوتا تو گویا یہ عامل کے مقررہ عمل پر اضافہ ہے اس لئے اس قسم کے درختوں میں مساقات جائز نہیں (۱)۔

دوسری قسم: ایسے پودے جن کی جڑیں مضبوط اور گہری نہ ہوں جیسے آسانی سے اکھڑ جانے والے پودے اور کھیتیاں، ان میں درج ذیل شرائط کے ساتھ مالکیہ کے یہاں مساقات درست ہے:

- ان پودوں کے اگ آنے کے بعد عقد مساقات کیا جائے۔
- پودوں میں پھل یا دانہ لگنے سے پہلے عقد مساقات کیا جائے۔
- مالک زمین ان کی دیکھ ریکھ اور نگرانی سے معذور ہو۔
- ان کے پھل ٹوٹنے کے بعد دوبارہ اسی سال پھل نہ لگتا ہو۔
- ان پودوں میں عمل چھوڑ دینے کے نتیجے میں ان کے ختم ہوجانے کا ڈر ہو (۲)۔

۱۴- شافعیہ کہتے ہیں کہ کھجور اور انگور کے درختوں میں مساقات جائز ہے ان کے علاوہ میں نہیں، اس لئے کہ حضور علیہ السلام نے ان درختوں کے پھلوں کی زکوۃ اندازہ سے وصول کیا ہے، ان درختوں کے پھل اکٹھے اور درخت سے الگ ہوتے ہیں، درمیان میں کوئی چیز حائل نہیں ہوتی کہ دیکھنے والے کی نظر نہ پہنچ سکے، جب کہ دوسرے درختوں کے پھل، بکھرے ہوئے اور پتوں کے درمیان چھپے ہوتے ہیں کہ کبھی کبھی وہاں تک نظر نہیں پہنچ پاتی، اس لئے کھجور اور انگور کے درختوں کے سوا اور درختوں میں مساقات جائز نہیں ہے۔

ماوردی فرماتے ہیں کہ مجموعی طور پر پھل دار درختوں کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم: ایسے درخت جن میں عقد مساقات کے جواز میں

(۱) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۵۳۹، مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ۵/ ۳۷۳۔
(۲) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۵۴۱، ۵۴۲، القوانین الفقہیہ ۲۸۴۔

شافعیہ کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے جیسے کھجور اور انگور کے درخت (۱)۔

دوسری قسم: ایسے پودے جن میں مساقات کے عدم جواز میں شافعیہ کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے اور وہ ایسے پودے ہیں جن میں تنے اور شاخیں نہیں ہوتیں جیسے تربوز، ککڑی، بیگن اور وہ سبزیاں جن کی جڑیں زمین میں پیوست نہیں ہوتیں اور جن سے ایک ہی بار سبزیاں توڑی جاتی ہیں، ان میں مساقات جائز نہیں ہے اور نہ ہی کھیتوں میں مساقات درست ہے۔

اور ایسی سبزیاں جن کی جڑیں زمین میں پیوست ہوتی ہیں اور کئی بار توڑی جاتی ہیں تو اصل مذہب یہ ہے کہ ان میں مساقات جائز نہیں ہے اور یہی قول اصح ہے (۲)۔

تیسری قسم: تنے دار درخت، ان میں مساقات کے جواز کے سلسلے میں دو قول ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ جائز ہے اور یہ امام شافعی کا قول قدیم ہے۔ جواز کی وجہ یہ ہے کہ جب دیگر درخت، کھجور کے درخت ہی کی طرح ہیں کہ ان کی اصل باقی رہتی ہے اور ان کو اجارہ پر دینا جائز نہیں ہے تو وہ کھجور کے درخت کے حکم میں ہوئے اور ان میں مساقات جائز ہے، نیز خیبر میں کھجور کے سوا کچھ دوسرے درخت بھی تھے اور رسول اللہ ﷺ سے کھجور کے حکم سے الگ کوئی دوسرا حکم ان کے متعلق منقول نہیں ہے، ایک تیسری وجہ یہ ہے کہ مساقات مشتق ہے ایسی چیز سے جو تنے کے ذریعہ سیرابی حاصل کرے۔

دوسرا قول: جو امام شافعی کا قول جدید اور امام ابو یوسف کا قول ہے، یہ ہے کہ درختوں میں مساقات باطل ہے، اور مساقات کا جواز کھجور اور انگور کے درختوں کے ساتھ خاص ہے، وجہ وہی دونوں اسباب ہیں جو امام شافعی نے کھجور اور انگور کے درختوں اور دیگر درختوں کے درمیان فرق کرتے ہوئے بیان کیا ہے۔

ان میں سے پہلا سبب یہ ہے کہ زکاۃ کھجور اور انگور کے درختوں ہی میں واجب ہے، دیگر درختوں میں نہیں۔

دوسرا سبب یہ ہے کہ ان دونوں درختوں کے پھل نمایاں ہوتے ہیں اور زکاۃ کے لئے ان کا اندازہ کرنا ممکن ہے، جب کہ دیگر درختوں میں یہ دونوں باتیں نہیں پائی جاتیں، البتہ کھجور کے درمیان کچھ دوسرے درخت بھی ہوں اور کوئی شخص ان دونوں میں عقد مساقات کرے تو جائز ہے اور دیگر درخت تابع ہوں گے جیسا کہ اس خالی زمین میں مزارعت درست ہے جو کھجور کے درختوں کے درمیان خالی پڑی ہے اور یہ جواز تبعاً ہوگا۔

۱۵- حنابلہ، حنفیہ کے ساتھ ہیں اور یہی امام شافعی کا قدیم مذہب ہے، یہ ہے کہ مساقات تمام درختوں میں جائز ہے، سبزیوں اور پودوں میں نہیں، مگر شرط یہ ہے کہ وہ درخت پھل دار ہوں اور ان کے پھل مقصود ہوں: جیسے اخروٹ، سیب اور آلو بخارا وغیرہ (۱)۔

ان حضرات کا استدلال اس بات سے ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث: یعنی جو حضور ﷺ کے اہل خیبر کے ساتھ معاملہ سے متعلق ہے (۲) اس میں پھل کی صراحت ہے۔

ابن قدامہ کہتے ہیں، جس درخت میں پھل نہیں جیسے بید کا درخت یا حور (ایک مخصوص قسم کی لکڑی) کا درخت وغیرہ، یا درخت میں پھل تو ہے مگر وہ مقصود نہیں جیسے صنوبر کا درخت اور ارز (صنوبر کے

---

(۱) الحاوی للماوردی ۱۶۹/۹، شرح المحلی علی المنہاج ۶۱/۳۔

(۲) الحاوی ۱۶۹/۹، روضۃ الطالبین ۱۵۰/۵، ۱۵۱۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳۹۳/۵۔

(۲) حدیث ابن عمر: ''فی معاملة الرسول ﷺ أهل خيبر'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۶۲) اور مسلم (۱۱۸۶/۳) نے کی ہے، مسلم کے الفاظ میں ''ثمر'' کا ذکر صراحۃً مذکور ہے۔

قسم کا ایک درخت)، اس میں مساقات جائز نہیں ہے، کیونکہ ایسے درخت کا حدیث میں ذکر نہیں اور نہ یہ درخت اس درخت کے معنی میں ہے جس کا ذکر حدیث میں ہے، اور اس لئے بھی کہ مساقات پھل کے ایک حصے کے عوض ہوتی ہے اور اس درخت میں پھل ہی نہیں الا یہ کہ پتہ ہی مقصود ہو جیسے توت (شہ توت) کا درخت اور گلاب تو قیاس کا تقاضا ہے کہ اس میں مساقات جائز ہو، کیونکہ یہ پتہ پھل کے معنی میں ہے، نیز یہ نمو اور اضافہ ہے جو ہر سال ہوتا ہے اور اس کو لینا اور اس کے ایک حصے کے عوض مساقات کرنا ممکن ہے لہٰذا پتہ کے لئے پھل ہی جیسا حکم ہوگا(۱)۔

۱۶- کھجور کے درخت اور دیگر چھوٹے چھوٹے درختوں میں شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں بالاتفاق مساقات جائز ہے اور مجموعی طور پر دونوں مذاہب میں اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

شافعیہ کا کہنا ہے کہ اگر کھجور کا چھوٹا درخت لگا ہوا ہے اور عامل نے مالک سے اس میں مساقات کیا اس شرط پر کہ عمل کے بعد اس کی پیداوار کا ایک حصہ عامل کے لئے ہوگا تو اگر عامل کو عقد مساقات کے بعد عمل کے لئے اتنا وقت ملا جس میں عام طور پر ویسا درخت پھل دینے لگتا ہے تو عقد صحیح ہے اور اگر اتنا کم وقت ملا کہ ویسا درخت اتنے میں اکثر پھل نہیں دیتا تو عقد صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ عقد مساقات بلاعوض ہے اور اس کی مثال اس عقد مساقات کی سی ہے جو غیر پھلدار درخت میں کیا جائے اور ایسا عقد صحیح نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود اگر عقد مساقات کر لیا گیا اور عامل نے عمل کیا تو اگر عامل کو پتا تھا کہ اتنی مدت میں یہ درخت پھل نہیں دے گا تو وہ کسی اجرت کا مستحق نہیں اور اگر اسے معلوم نہیں تھا تو اجرت کا حقدار ہوگا۔

اور مذکورہ مدت کے بارے میں جاننے کے لئے علاقے میں درختوں کے تجربہ کار افراد سے رجوع کرے(۱)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر عامل نے مالک سے کھجور کے چھوٹے درخت یا دیگر چھوٹے چھوٹے درختوں میں مساقات کیا اور عقد میں ایک مدت طے کی جس میں عموماً درخت پر پھل لگ جاتے ہیں اور عمل کے عوض عامل کے لئے پیداوار کا ایک متعین حصہ ہو تو یہ عقد صحیح ہے، کیونکہ اس سے زیادہ کچھ نہیں ہوگا کہ عامل کا عمل زیادہ ہوگا اور اس کا حصہ کم ہوگا اور اس سے مساقات کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا جیسا کہ اگر عامل کے لئے ہزارواں حصہ مقرر کیا جائے تو اس سے مساقات کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

اگر ہم کہیں کہ مساقات عقد جائز ہے تو مدت کے ذکر کی کوئی ضرورت نہیں اور اگر ہم کہیں کہ مساقات عقد لازم ہے تو اس کی تین صورتیں ہیں:

ایک صورت یہ ہے ایسی مدت مقرر کرے جس میں عام طور پر درخت پر پھل لگ جاتے ہیں تو عقد صحیح ہے(۲)۔

پھر ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اگر صحیح مدت مقرر کی گئی اور اس میں درخت پر پھل لگ گئے تو عامل کے لئے اتنا حصہ ہے جتنے کی شرط لگائی گئی اور اگر اس مدت میں پھل نہیں لگے تو عامل کے لئے کچھ نہیں ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایسی مدت مقرر کی جائے جس میں عام طور پر پھل نہیں لگتے ہیں تو عقد صحیح نہیں ہے، لیکن اگر اس مدت کے دوران عمل کیا تو کیا عامل اجرت کا مستحق ہوگا؟ دو قول ہیں، اور اگر مدت میں درخت پر پھل لگ گئے تو عامل طے شدہ حصے کا مستحق نہیں ہوگا کیونکہ عقد فاسد ہو چکا ہے، لہٰذا اس کے لئے مقررہ حصہ کا استحقاق

(۱) المغنی ۵/ ۳۹۴۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۶۔

(۲) المغنی ۵/ ۴۱۳-۴۱۴۔

نہیں ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ ایسی مدت مقرر کی جائے جس میں احتمال ہو کہ پھل لگ سکتا ہے اور نہیں بھی لگ سکتا ہے تو کیا عقد صحیح ہے؟ دو قول ہیں:

اگر ہم کہیں کہ عقد صحیح نہیں ہے تو اجرت کا مستحق ہوگا۔

اور اگر ہم کہیں کہ عقد صحیح ہے تو اگر مدت کے دوران پھل آ گئے تو طے شدہ حصے کا مستحق ہوگا اور اگر مدت کے دران پھل نہیں آئے تو عامل کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا (۱)۔

ابن قدامہ مزید کہتے ہیں کہ اگر عامل نے اپنے لئے نصف پھل اور نصف اصل درخت کی شرط لگائی تو عقد صحیح نہیں ہے اس لئے کہ مساقات کا موضوع ہے بڑھوتری اور فائدے میں جانبین کی شرکت اور جب اصل شیٔ ہی میں شرکت کی شرط لگادی تو یہ عقد جائز نہ ہوا، اس کی مثال ایسی ہے جیسے عقد مضاربت میں دونوں اصل سرمایہ میں شرکت کی شرط لگادیں تو اسی صورت میں عامل کے لئے اجرت مثل ہوگی۔

اسی طرح اگر عامل نے شرط لگادی کہ جب تک درخت باقی رہے گا اس کے پھل کا ایک حصہ اس کے لئے ہوگا یا مدتِ مساقات کے بعد اس درخت کا پھل ایک سال اس کے لئے ہوگا تو یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مساقات کے موضوع کے خلاف ہے (۲)۔

دوم: محلِ مساقات معلوم ومتعین ہو:

۱۷- شرط ہے کہ محل مساقات معلوم ومتعین ہو، اس لئے کہ مساقات ابتداءً اجارہ ہے اور انتہاءً شرکت، لہٰذا جس طرح اجارہ میں محل اجارہ کا معلوم ومتعین ہونا شرط ہے اسی طرح محل مساقات کا معلوم ومتعین

(۱) المغنی ۵/ ۴۱۴۔
(۲) المغنی ۵/ ۴۱۴۔

ہونا بھی شرط ہے اور یہ اشارہ کرنے، تعارف کرانے، متعین کرنے یا دیکھنے کے ذریعہ ہوسکتا ہے (۱)۔

سوم: ایسا درخت ہو جس کا پھل سینچائی اور نگرانی سے بڑھتا ہو:

۱۸- یہ شرط فقہاء حنفیہ، حنابلہ اور سحنون مالکی کے علاوہ دیگر مالکیہ نے بیان کیا ہے، شافعیہ سے اس سلسلے میں دو قول منقول ہیں، اظہر قول یہ ہے کہ جائز ہے جیسا کہ ''روضۃ الطالبین'' میں مذکور ہے (۲)۔

چہارم: تخلیہ یعنی مکمل طور پر حوالگی:

۱۹- تخلیہ یعنی درخت عامل کو سپرد کردیا جائے اور باغ پر صرف عامل کا قبضہ اور عمل دخل رہے، تاکہ وہ جب چاہے اپنا کام کرسکے (۳)۔

چوتھا رکن: پھل:

۲۰- پھل: فقہاء اس کو پیداوار سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کی مخصوص کچھ شرطیں ہیں:

الف- پھل، مالک وعامل کے درمیان مشترک ہو، نہ کہ ان میں سے کسی ایک کے لئے ہو، یا کسی تیسرے کے لئے ہو (۴)۔

کاسانی فرماتے ہیں: اس لئے کہ شرکت کا مفہوم اس عقد

(۱) کشاف القناع ۳/ ۵۳۴، القوانین الفقہیہ ۱۸۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۲۰، بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۷، ۱۸۶، المغنی ۵/ ۴۰۰، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۵۱، الحاوی ۹/ ۱۶۵، حاشیۃ البجیرمی وشرح المنہج ۳/ ۱۷۵۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۶، القوانین الفقہیہ ۱۸۴، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۵۲، المغنی ۵/ ۴۰۰۔
(۳) شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۶۸، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۳/ ۱۷۵۔
(۴) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۶، القوانین الفقہیہ ۱۸۴، کشاف القناع ۳/ ۵۳۵، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۴۰، مغنی المحتاج مع المنہاج ۲/ ۳۲۶۔

مساقات کے لئے لازم ہے، لہٰذا ہر وہ شرط جو شرکت کو ختم کرتی ہو، عقد کو فاسد کرنے والی ہے[۱]۔

البتہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ تمام پھل عامل کے لئے ہو یا مالک کے لئے ہوایسا جائز ہے[۲]، انھوں نے یہ بات اس بنیاد پر کہی کہ یہ عطیہ ہوگا، مساقات نہیں[۳]۔

ب- پیداوار میں سے ہر ایک کے حصے کی مقدار معلوم ہو جیسے ثلث یا نصف[۴]، اور مالکیہ نے علاقے میں جاری عرف کے ذریعہ تعیین کو جائز قرار دیا ہے[۵]۔

ج- پیداوار میں شرکت شیوع کے طریقے پر ہو، تعیین یا عدد کے طریقے پر نہیں[۶]۔

اس شرط کا خلاصہ یہ ہے کہ پیداوار میں سے ہر ایک کا حصہ، مشترک طور پر معلوم ہو یہ شرط ہے، یہ اس لئے تا کہ مساقات کا مفہوم یعنی پیداوار کے ایک متعین حصے کے عوض، درخت میں عمل کرنے کا تحقق ہو سکے۔

پانچواں رکن: عمل:

عمل کے لئے تین شرطیں ہیں:

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۷۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۵۴۰۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۸۔

(۴) سابقہ مراجع۔

(۵) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۴۰۔

(۶) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۶، القوانین الفقہیۃ ۱۸۴، کشاف القناع ۳/ ۵۳۵، الدسوقی ۳/ ۵۴۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۶۔

اول: عمل، صرف عامل تک محدود ہو، مالک پر عمل کے کسی حصہ کی شرط نہ ہو:

۲۱- مجموعی طور پر یہ شرط، مذاہب اربعہ[۱] کے فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے، یہاں تک کہ مالک پر کچھ عمل کی شرط لگادی جائے یا عمل کی کوئی ذمہ داری اور لوازم کی شرط لگادی جائے تو عقد فاسد ہوجائے گا، کیونکہ یہ مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور وہ ہے عمل کا عامل تک محدود ہونا جیسا کہ مضاربت میں اگر رب المال پر عمل کی شرط لگادی جائے تو مضاربت فاسد ہوجاتی ہے۔

دوم: عامل پر کسی ایسی چیز کی شرط نہ لگائی گئی ہو جو اس کے عمل کے دائرے میں داخل نہ ہو:

۲۲- ابن رشد کہتے ہیں کہ مجموعی طور پر علماء کا اتفاق ہے کہ عامل پر سینچائی اور اچھے پھل کے لئے بیج کی مناسب اصلاحی تدبیر واجب ہے، ان کے علاوہ میں اختلاف ہے۔

نیز فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ مساقات میں زائد منفعت کی شرط لگانا ناجائز ہے مثلاً دونوں میں سے ایک دوسرے پر کچھ زائد دراہم یا دنانیر کی شرط لگائے یا مساقات سے خارج کسی چیز کی شرط لگائے[۲]۔

سوم: باغ پر تنہا عامل کا قبضہ ہو:

۲۳- عمل کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ باغ پر صرف عامل کا قبضہ ہو تا کہ وہ جب چاہے کام کر سکے، پس اگر دونوں نے شرط لگادی

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۵۵، حاشیۃ الدسوقی والشرح الکبیر ۳/ ۵۴۶، بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۶، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۶۵ وما بعدھا، کشاف القناع ۳/ ۵۴۰۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۵۵، المغنی ۵/ ۴۰۱، ۴۰۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۸۔

کہ باغ مالک کے قبضہ میں رہے یا قبضہ میں دونوں شریک ہوں تو صحیح نہیں ہے اور اگر مالک نے عامل کو کنجی حوالے کردی اور اپنے داخلے کی شرط لگادی تو صحیح قول کے مطابق جائز ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ اگر مالک باغ میں داخل ہوگا تو باغ اس کے قبضے میں ہوگا اور عامل کو اس کے رہنے کی وجہ سے عمل میں رکاوٹ پیش آئے گی (۱)۔

مساقات میں عامل پر کیا لازم ہے؟ اور کس چیز کی شرط لگانا جائز ہے؟

مطلقاً عقد مساقات سے عمل پر کیا لازم ہوتا ہے اور کیا نہیں؟ اور اس پر کس چیز کی شرط لگانا جائز ہے اور کس چیز کی نہیں؟ اس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

۲۴- حنفیہ نے دو ضابطے بیان کئے ہیں:

پہلا ضابطہ: پھل تیار ہونے سے قبل جو کام ہیں مثلاً سینچائی، اچھے پھل کے لئے مناسب تدبیریں اور نگہبانی تو وہ عامل پر ہیں اور پھل پکنے کے بعد جو کام ہیں یعنی توڑنا اور حفاظت کرنا تو وہ ظاہر روایت کے مطابق دونوں پر ہیں، اور پیداوار کی تقسیم کے بعد جو کام ہیں وہ بھی دونوں پر ہیں، لہٰذا پھل توڑنے کی شرط عامل پر لگادی جائے تو جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا عرف نہیں ہے (۲)۔

دوسرا ضابطہ: جس عمل کا فائدہ، مدتِ عقد کے بعد باقی نہ رہے وہ عمل عامل پر ہے اور اس کی شرط عامل پر لگانے سے عقد فاسد نہیں ہوتا اور جس عمل کا فائدہ، مدتِ عقد کے بعد باقی رہے جیسے درخت لگانا، (پھلوں کی حفاظت کے لئے) بانس کی ٹٹی وغیرہ لگانا، اور گوبر یعنی کھاد وغیرہ ڈالنا تو اس عمل کی شرط عامل پر لگانا عقد کو فاسد کردیتا ہے (۳)۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/۱۵۵۔
(۲) الہدایہ ۴/۵۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۸۵۔
(۳) الدر المختار مع رد المحتار ۵/۱۸۵، الہدایہ ۴/۵۸۔

۲۵- مالکیہ نے پورے معاملے کا دارومدار عرف پر رکھا ہے چنانچہ انھوں نے کہا کہ ہر وہ عمل جس کی عرف میں پھل کو ضرورت ہو وہ عامل پر ہے، اگرچہ اس کا فائدہ، مساقات کے بعد باقی رہے اور عمل کو مفصلاً بیان کرنا شرط نہیں، عامل کا عمل عرف پر محمول ہوگا بشرطیکہ ضابطے کے اندر ہو ورنہ مکمل وضاحت کی ضرورت ہے (۱)۔

مالکیہ کے یہاں بھی تفصیلی ضابطہ ہے جو حنفیہ کے ضابطے کے قریب قریب ہے، جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف- جس عمل کا پھل سے کوئی تعلق نہیں اور نہ ہی پھل کی افزائش میں اس کا کوئی اثر ہے وہ عمل عقد کے سبب عامل پر لازم نہیں اور نہ عامل پر اس کی شرط لگانا جائز ہے، البتہ اس طرح کے تھوڑے بہت عمل کے شرط لگانے کی گنجائش ہے جیسے باغ کے چاروں طرف باڑھ باندھنا اور پانی کی نالیوں کو درست کرنا، وغیرہ (۲)۔

ب- ایسا عمل جس کا پھل سے تعلق ہو اور اس کی منفعت عقد کے بعد باقی رہے یا اس کی منفعت دائمی ہو جائے جیسے کنواں، چشمہ یا سینچائی کے لئے گڈھا کھودنا، پھل ذخیرہ کرنے کے لئے کوٹھری بنانا، یا چھوٹے پودے لگانا تو ایسا عمل محض عقد کے سبب عامل پر لازم نہیں اور نہ ہی عامل پر اس کی شرط لگانا جائز ہے (۳)، بدایۃ المجتہد (۴) میں ہے: بہر حال ایسا عمل جس کا پھل کی درستگی اور بہتری میں اثر ہو اور اس کی منفعت پھل کے بعد بھی باقی رہے تو وہ شرط لگانے سے عقد مساقات میں شامل ہوگا محض عقد سے نہیں۔

ج- ایسا عمل جس کا پھل سے تعلق ہو اور اس کی منفعت باقی نہ رہے یا دائمی نہ ہو وہ محض عقد کے سبب عامل پر لازم ہوگا جیسے سینچائی،

(۱) مواہب الجلیل ۵/۳۷۵۔
(۲) القوانین الفقہیہ ۱۸۴، بدایۃ المجتہد ۲/۳۱۹۔
(۳) القوانین الفقہیہ ۱۸۴۔
(۴) بدایۃ المجتہد ۲/۳۱۷، ۳۱۸۔

کھدائی، گھاس پھوس کی صفائی، نگرانی اور پھل توڑنے جیسے عمل (۱)۔

۲۶- شافعیہ کے یہاں اس سلسلے میں زیادہ تفصیل ہے اور ایک گونہ وہ مالکیہ اور حنابلہ کے ساتھ ہیں، تفصیل درج ذیل ہے:

حاوی (۲) میں ہے: امام شافعی فرماتے ہیں: ہر وہ عمل جس سے پھل کی نشو ونما متعلق ہو، عامل پر اس کی شرط لگانا جائز ہے جیسے پانی کا نظم، اس کی نالیوں کی درستگی، شاخوں کی دیکھ ریکھ، درخت میں آبیدگی (گابھا دینا) اور درخت کے لئے نقصان دہ گھاس پھوس کی کٹائی وغیرہ، جہاں تک باغ کے گرد باڑھ باندھنے کا تعلق ہے تو اس کا پھل کی نشو ونما سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس لئے عامل پر اس کی شرط لگانا جائز نہیں۔

ماوردی فرماتے ہیں: مساقات میں شرط لگایا جانے والا عمل چار قسم کا ہے:

اول: جس کا نفع پھل کو پہنچے، درخت کو نہیں۔

دوم: جس کا نفع درخت کو پہنچے، پھل کو نہیں۔

سوم: جس کا نفع پھل اور درخت دونوں کو پہنچے۔

چہارم: جس کا نفع پھل اور درخت کسی کو نہ پہنچے۔

جہاں تک پہلی قسم کا تعلق ہے یعنی جس کا نفع پھل کو پہنچے، درخت کو نہیں، جیسے درخت کی آبیدگی (گابھا دینا) شاخوں کو ہٹانا، گرے ہوئے تازہ پھل اٹھانا اور تیار پھل توڑنا وغیرہ، اس قسم کے عمل کی عامل پر شرط لگانا جائز ہے اور اس کی تین قسمیں ہیں:

الف- پہلی قسم ایسا عمل جس کا کرنا عامل پر بلا شرط لازم ہے اور وہ ہر ایسا عمل ہے جس کے بغیر پھل نہیں ہوسکتا جیسے گابھا دینا، نر پھل کا شگوفہ مادہ پھل کے شگوفے میں ڈالنا۔

ب- دوسری قسم ایسا عمل جس کا کرنا عامل پر بلا شرط لازم نہ ہو، یعنی جو پھل کی نشو ونما کا باعث ہو، مگر کبھی اس کے بغیر بھی پھل صحیح رہتا ہو جیسے شاخوں کو ہٹانا اور پھلوں کو لٹکانا۔

ج- تیسری قسم جس میں اختلاف ہے، اور اس سے مراد ہر ایسا عمل ہے جس سے قبل پھل مکمل ہوجائے جیسے گرے ہوئے پھل اٹھانا اور درخت سے پھل توڑنا اور اس میں دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ ایسا عمل بلا شرط عامل پر لازم نہیں کیونکہ پھل اس کے بغیر مکمل ہوجاتا ہے- دوسرا قول یہ ہے کہ ایسا عمل بلا شرط عامل پر لازم ہے کیونکہ پھل گرچہ اس سے قبل مکمل ہو چکا ہے لیکن اس سے مستغنی بھی نہیں ہے۔

اور دوسری قسم کا عمل یعنی جس کا نفع درخت کو پہنچتا ہے، پھل کو نہیں جیسے باڑھ باندھنا، کنویں کھودنا، سینچائی کے لئے گڈھے کھودنا اور چھوٹی چھوٹی نہریں بنانا، اس قسم کے عمل کا نفع پھل کو نہیں صرف درخت کو پہنچتا ہے، ایسے کسی عمل کی عامل پر شرط لگانا جائز نہیں، یہی حکم ہر اس عمل کا ہے جو اس کے مشابہ ہو جیسے رہٹ وغیرہ چلانے کا کام۔

اگر مالک نے عامل پر اس قسم کے عمل کی شرط لگائی تو شرط باطل ہوگی اور عقد مساقات فاسد۔

ہمارے کچھ علماء کا خیال ہے کہ شرط باطل ہوجائے گی اور مساقات صحیح جیسا کہ رہن میں زائد شرطیں باطل ہوجاتی ہیں مگر ایک قول کے مطابق رہن باطل نہیں ہوتا۔

تیسری قسم یعنی ایسا عمل جس کا نفع درخت اور پھل دونوں کو پہنچتا ہے جیسے سینچنا، کھودنا، اور نقصان دہ گھاس پھوس کاٹنا، یا اس جیسے دوسرے کام جن سے درخت اچھے رہتے ہیں اور پھل زیادہ ہوتا ہے، ایسے عمل کی دو قسمیں ہیں:

ایک قسم وہ ہے جس کے بغیر پھل کی درستگی ممکن نہیں جیسے کھجور

---

(۱) القوانین الفقہیہ ۱۸۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۸۔

(۲) الحاوی ۹/ ۱۷۸، ۱۷۹ طبع دار الفکر۔

کے ان درختوں کی سینچائی، جن کی جڑیں پانی نہیں چوستی ہیں بلکہ ان کو پانی کے بہاؤ سے سیراب کیا جاتا ہے جیسے بصرہ کے کھجور کے درخت - تو یہ اور اس قسم کی دیگر شرطیں برابر ہیں اور یہ دو قسموں میں سے دوسری قسم ہے اور ہمارے علماء کے اس سلسلے میں تین اقوال ہیں:

ایک قول یہ کہ ایسا عمل عامل پر نفس عقد سے واجب ہے اور عامل پر اس کی شرط لگانا تاکید کے لئے ہے کیونکہ اس میں درخت کی درستگی اور پھل کی زیادتی ہے۔

دوسرا قول یہ کہ ایسا عمل مالکِ درخت پر واجب ہے اور عامل پر اس کی شرط لگانا عقد کو باطل کر دیتا ہے کیونکہ اس میں درخت کا فائدہ زیادہ ہے پھل کے مقابلے۔

تیسرا قول یہ کہ عامل پر اس عمل کی شرط لگانا جائز ہے کیونکہ اس میں پھل کی زیادتی ہے اور مالک پر بھی اس کی شرط لگانا جائز ہے کیونکہ اس میں درخت کا بھی فائدہ ہے، لہٰذا دونوں شرطوں میں منافات نہیں، پس اگر عامل پر اس کی شرط لگائی تو عامل پر لازم ہو جائے گا اور مالک پر اگر شرط لگائی تو مالک پر لازم ہو جائے گا اور اگر خاموشی برتی گئی تو کسی پر لازم نہیں ہوگا، عامل پر تو اس لئے نہیں کہ عامل پر وہی لازم ہوتا ہے جو عقد کے حکموں میں سے ہو یا عقد کی شرطوں میں سے ہو اور مالک پر اس لئے نہیں کہ اس کو اپنے مال کے بڑھانے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔

تیسری قسم یعنی ایسا عمل جس کا نفع درخت یا پھل کسی کو نہیں پہنچتا جیسے عامل پر یہ شرط لگانا کہ وہ مالک کے لئے ایک محل تعمیر کرے یا ایک مہینہ تک اس کی خدمت کرے یا اس کے کھیت کو سینچے تو یہ شرطیں عقد کے منافی ہیں اور عقد کی صحت کے لئے مانع ہیں، کیونکہ ان کا عقد سے کوئی تعلق نہیں اور عقد کی مصلحت سے بھی ان کا واسطہ نہیں (۱)۔

۲۷- حنابلہ کہتے ہیں کہ مطلق عقد مساقات سے عامل پر وہ عمل لازم ہوتا ہے جس سے پھل کی درستگی اور زیادتی متعلق ہو جیسے درخت کے نیچے زمین جوتنا اور اس جانور کا بند وبست کرنا جو زمین جوتے، ہل کا انتظام کرنا، درخت کو سینچنا، پانی کا لانا، مضر گھاس پھوس اور کانٹوں کو کاٹنا، خشک درخت کو کاٹنا، انگور کی بیلیں چڑھانا، جس کو کاٹنے کی ضرورت ہو اسے کاٹنا، پھلوں کو برابر کرنا، درخت کی جڑوں کے گرد گڈھوں کو درست کرنا یعنی ان گڈھوں کو درست کرنا جن میں درخت کی جڑوں کے پاس پانی جمع ہوتا ہے، رہٹ گھمانا، درخت پر اور ٹوٹنے کے بعد پھلوں کی حفاظت کرنا، یہاں تک کہ وہ پھل تقسیم ہو جائیں اور اگر ان پھلوں کو دھوپ میں سوکھایا جاتا ہے تو دھوپ میں سوکھانا بھی عامل کی ذمہ داری ہے۔

اور مالک درخت کے ذمے وہ کام ہے جس سے اصل یعنی درختوں کی حفاظت ہوتی ہو جیسے باغ کے چاروں طرف باڑھ لگانا، نہریں بنانا، رہٹ کا انتظام کرنا، اس کے لئے کنواں کھودنا اور گابھا کرنے کے لئے ضروری چیزیں خریدنا وغیرہ۔

بعض علماء نے اسے دوسرے الفاظ میں بیان کیا ہے کہ ہر وہ عمل جو ہر سال مکرر ہوتا ہے وہ عامل کے ذمہ ہے اور جو ہر سال مکرر نہیں ہوتا وہ مالک درخت کے ذمہ ہے اور جس چیز سے درخت کو گابھا کیا جاتا ہے گرچہ وہ ہر سال مکرر ہوتا ہے مگر اس کی خریداری مالک کے ذمہ ہے کیونکہ عمل کے قبیل سے نہیں ہے۔

اور اگر مالک اور عامل نے مطلق عقد کیا اور ان کاموں کی وضاحت نہیں کی جو دونوں میں سے ہر ایک کے ذمہ ہے تو ہر ایک کے ذمہ وہی عمل ہوگا جو ہم بیان کر آئے ہیں اور اگر دونوں نے اس کی شرط لگا دی تو یہ تاکید ہوگی، اور اگر دونوں نے کسی ایک کے ذمہ ایسے عمل کی شرط لگائی جو دوسرے کے اوپر ہے تو قاضی ابوخطاب کے مطابق

(۱) الحاوی ۹/۱۷۹-۱۸۰ طبع دار الفکر۔

ایسا کرنا جائز نہیں اور اس بناء پر عقد فاسد ہو جائے گا کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے اس لئے عقد فاسد ہو جائے گا۔

اور امام احمد سے ایسی بات منقول ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے اس لئے کہ انھوں نے بیان کیا کہ پھل توڑنے کی ذمہ داری دونوں کے اوپر ہے لیکن اگر مالک نے شرط لگائی کہ یہ ذمہ داری عامل کی ہوگی تو جائز ہے، اس لئے کہ اس سے مصلحت عقد میں کوئی نقص نہیں آتا، نیز اس میں کوئی خرابی نہیں ہے اس لئے صحیح ہے جیسے بیع میں ثمن کو ادھار کرنا جائز ہے۔ لیکن شرط ہے کہ ہر ایک کے ذمے جو عمل ہو وہ معلوم ہو تا کہ بعد میں جھگڑا نہ ہو اور ایک دوسرے پر بھروسہ نہ کرلیں جس سے عمل مختل ہو جائے، عمل کا زیادہ حصہ مالک کے ذمہ نہ ہو کیونکہ عامل عمل کے سبب منفعت کا مستحق ہوتا ہے لہٰذا جب وہ زیادہ کام نہیں کرے گا تو اس کے عمل کا وجود، عدم کی طرح ہوگا اور کسی چیز کا مستحق نہ ہوگا۔

پھل توڑنے، کاٹنے اور اٹھانے کی ذمہ داری عامل کے اوپر ہوگی، امام احمد نے ''کٹائی'' کے بیان میں اس کی صراحت کی ہے، کیونکہ یہ عمل کے قبیل سے ہے، اس لئے عامل کے ذمہ ہوگا جیسے پھل کو دھوپ میں سوکھانے کی ذمہ داری عامل کے اوپر ہے، توڑنے کے سلسلہ میں امام احمد سے مروی ہے کہ اگر عامل کے ذمہ توڑنے کی شرط لگا دی جائے تو جائز ہے کیونکہ عمل اسی کے اوپر ہے اور اگر عامل کے ذمہ اس کی شرط نہیں لگائی تو مالک کے اوپر ہے مگر اتنے ہی پھل کا توڑنا مالک کے ذمہ ہوگا جتنا اس کے حصے میں آنے والا ہے[۱]۔

(۱) المغنی ۵/ ۴۰۱-۴۰۳۔

عقد مساقات کی مدت:

۲۸- مالکیہ، حنابلہ اور استحساناً حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مساقات میں وقت متعین کرنا صحیح ہے، شرط نہیں ہے، حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ پھل پکنے کا وقت متعین و معلوم ہے اور بہت کم اس میں فرق پڑتا ہے لہٰذا جتنی مدت یقینی ہے وہ اس میں شامل ہوگی، اور اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ اور ان کے خلفاء نے اہل خیبر کے لئے کسی مدت کی تحدید نہیں کی تھی۔

اور حنفیہ کے نزدیک قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مدت بیان کی جائے کیونکہ مساقات میں اجارہ کا مفہوم پایا جاتا ہے۔

حنابلہ کی دلیل یہ ہے کہ مدتِ مساقات کا اندازہ کرنے میں کوئی نقصان نہیں ہے، اس لئے اس کا وقت متعین کرنا صحیح ہے اور اس لئے بھی کہ مساقات ایک عقد جائز ہے جیسے کہ وکالت، لہٰذا مدت متعین کرنا شرط نہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ عمل کا تفصیلاً نہ سہی، اجمالاً جاننا شرط ہے جس کی صورت یہ ہے کہ مدت طے کی جائے سال بھر یا زیادہ، اس لئے عقد مساقات نہ مطلقاً جائز ہے اور نہ دائمی طور پر، کیونکہ عقد مساقات عقد لازم ہے لہٰذا وہ اجارہ کے مشابہ ہے[۱]۔

مدت مساقات کا بیان:

۲۹- حنفیہ کہتے ہیں[۲] کہ مساقات مزارعت کی طرح ہے، اختلاف میں، حکم میں اور شرائط میں، سوائے مدت کے، اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مدت بیان کی جائے کیونکہ اس میں اجارہ کا مفہوم پایا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۲، الاختیار ۳/ ۷۹، الشرح الصغیر ۳/ ۷۱۸، ۷۱۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۷، کشاف القناع ۳/ ۵۳۸۔

(۲) الاختیار ۳/ ۷۹، الہدایہ ۴/ ۴۴، ۴۵، درر الحکام ۲/ ۳۲۸، الدر المختار و رد المحتار ۵/ ۱۸۲۔

جاتا ہے اور استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ عقد جائز ہوا گرچہ مدت بیان نہ کی جائے اور یہ عقد درخت کی پہلی پیداوار پر منعقد ہوگا، اس لئے کہ پھل پکنے کا وقت معلوم ہے اور اس میں فرق بہت کم پڑتا ہے۔ اس لئے یہ متیقن کے درجہ میں ہے برخلاف کھیتی کے کہ وہ ابتداء اور انتہاء میں، ربیع اور خریف میں بہت مختلف ہوتی ہے۔

الف- مدت بیان کرنے کی صورت میں اگر اس نے ایسی مدت بیان کی جس کے دوران درخت پر پھل لگ جاتے ہیں تو مساقات صحیح ہے اور اگر ایسی مدت بیان کی جس کے دوران درخت پر پھل نہیں لگ پاتے تو مساقات فاسد ہے اور اگر ایسی مدت بیان کی جس کے دوران احتمال ہے کہ پھل لگے یا نہ لگے تو بھی مساقات صحیح ہے کیونکہ مقصود فوت ہونے کا یقین نہیں ہے پھر اگر محتمل مدت کے دوران پھل نکل آئے تو مساقات صحیح ہوجائے گی اور اگر اس مدت کے اندر نہیں نکل پائے، بعد میں نکلے تو مساقات فاسد ہوجائے گی کیونکہ مقررہ مدت کے دوران غلطی واضح ہوگئی، اور اگر پھل بالکل ہی نہ نکلے، نہ مدت کے اندر، نہ مدت کے بعد، تو عقد صحیح ہوجائے گا اس لئے کہ پھل کا نہ آنا کسی سماوی آفت کے سبب ہوا نہ کہ مدت متعین کرنے میں گڑبڑی کے سبب، لہٰذا عقد صحیح باقی رہے گا اور مدت کا فساد واضح نہیں ہوگا۔

ب- مدت بیان نہ کرنے کی صورت میں عقد صحیح ہوجائے گا اور یہ عقد اس سال آنے والے پھلوں کی پہلی فصل پر منعقد ہوگا کیونکہ وہ یقینی ہے، اس کے بعد کی فصل پر نہیں کیونکہ وہ مشکوک ہے اور درخت ہی کے حکم میں رطاب ہے (رطاب سے مراد ککڑی، تربوز، انار، انگور اور بیگن وغیرہ)، اگر کوئی شخص بیج پکنے اور تیار ہوجانے تک کے لئے رطاب مساقات پر دے تو عقد صحیح ہوجائے گا، اس لئے کہ بیج کے پکنے کا وقت معلوم و متعین ہے۔

بہرحال اگر رطاب اتنی مدت تک کے لئے مساقات پر دیا کہ اس کی جڑیں ختم ہوجائیں اور اگنا بند ہوجائے تو مساقات فاسد ہوجائے گی کیونکہ اس کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے اور اگر جڑوں کے ختم ہونے کا کوئی ذکر نہیں کیا اور عقد مطلق رکھا تو عقد درست ہوجائے گا اور مراد اس سے پیداوار کی پہلی فصل ہوگی [۱]۔

۳۰- مالکیہ کا مذہب حنفیہ کے مذہب سے قریب قریب ہے۔

ابن عبدالبر کہتے ہیں: عقد مساقات جائز ہے، ایک سال کے لئے، دو سال کے لئے اور چند سالوں کے لئے، ایک فصل سے دوسری فصل تک کے لئے، اس پیداوار میں سے متعین حصے کے بدلے، جو اللہ پیدا کرے، اس کی زکاۃ یعنی عشر نکالنے کے بعد۔

اگر کسی نے ایک مدت تک کے لئے عقد مساقات کیا، مدت ختم ہوگئی مگر درخت پر ایسے پھل ہیں جن کا توڑنا درست نہیں اور نہ ہی بیچنا درست ہے تو اس کا عقد مساقات باقی رہے گا یہاں تک کہ وہ پھل توڑ لیا جائے، کیونکہ یہ حق ہے جو اس کے لئے واجب ہے۔

اور مساقات کاٹنے یا توڑنے تک کے لئے ہوتی ہے نہ کہ کسی مدت تک کے لئے۔

ابن رشد کہتے ہیں کہ امام مالک نے زیادہ سالوں کے لئے مساقات کو مکروہ کہا ہے اور مساقات میں سال گزرنے سے مراد کٹائی کے ذریعہ سال گزرنا ہے نہ کہ چاند کے ذریعہ [۲]۔

۳۱- شافعیہ کے نزدیک ایک سال یا اس سے زیادہ کی مدت مقرر کرنا شرط ہے لہٰذا مدت کو مطلقاً رکھنا ان کے نزدیک درست نہیں اور نہ ہی ہمیشہ ہمیش کے لئے عقد مساقات کرنا صحیح ہے، اور انھوں نے پھل کے پکنے اور نہ پکنے کے لحاظ سے، مدت کے گزرنے پر کئی احکام مرتب کئے ہیں۔

(۱) الہدایہ ۵۹/۴، الاختیار ۷۹/۳-۸۰ اور سابقہ مراجع۔

(۲) مواہب الجلیل ۳۷۸/۵، الکافی ۱۰۸/۲، بدایۃ المجتہد ۳۲۰/۲۔

امام نووی فرماتے ہیں: مساقات کی صحت کے لئے مدت متعین ہونا شرط ہے، اگر عربی مہینوں یا سال سے مقرر کیا تو بھی درست ہے، بشرطیکہ عاقدین اس سے واقف ہوں۔

اور اگر دونوں نے سال کو مطلق رکھا تو اس سے عربی سال مراد ہوگا۔

اور اگر پھل تیار ہونے کا وقت مقرر کیا تو عقد باطل ہوجائے گا اس لئے کہ یہ اجارہ کی مانند ہے؟ یا عقد صحیح ہوجائے گا اس لئے کہ وہی مقصود ہے؟

اس بارے میں دوقول ہیں: جمہور کے نزدیک اصح قول پہلا ہے یعنی عقد باطل ہوجائے گا، امام بغوی کا یہی قول ہے [۱]، اور امام غزالی نے دوسرے قول کو صحیح قرار دیا ہے یعنی عقد صحیح ہوجائے گا، انھوں نے کہا: ایک گونہ عمل سے واقفیت ضروری ہے۔ لہٰذا اگر پھل پکنے تک کی مدت کے ذریعہ عمل کا علم ہوا تو بھی اصح قول کے مطابق درست ہے [۲]۔

اور اگر کہا کہ میں نے ایک سال کے لئے مساقات کیا اور سال کو مطلق رکھا تو کیا عربی سال پر محمول ہوگا؟ یا اس سے مراد پکنے کا سال ہوگا؟ دوقول ہیں: ابوالفرج سرخسی کا خیال ہے کہ اصح قول دوسرا ہے یعنی پکنے کا سال مراد ہے، پس اگر ہم پہلے قول کو لیں یعنی عربی سال مراد ہے یا مدت کے ذریعہ مساقات کا وقت مقرر کریں پھر مدت باقی ہی رہے اور پھل پک جائیں تو عامل پر بقیہ مدت میں عمل کرنا لازم ہوگا اور اس کے لئے کوئی اجرت نہ ہوگی۔

اور اگر مدت پوری ہوگئی اور درخت پر شگوفہ ہے یا کچا پھل ہے تو عامل کے لئے اس میں سے حصہ ہوگا اور پکنے تک مالک پر اس کی نگرانی اور دیکھ ریکھ لازم ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۵۶۔

(۲) الوجیز ۱/ ۲۲۸۔

اور مدت گزرنے کے بعد شگوفے نکلے تو عامل کا اس میں کوئی حق نہیں [۱]۔

اور اگر کسی نے ایک سال سے زیادہ کے لئے مساقات کیا تو اس عقد کی صحت میں چند اقوال ہیں، جواز کے قائل ہونے کی صورت میں کیا ہر سال کا حصہ بیان کرنا ضروری ہے؟ یا "**ساقیتک علی النصف**" (میں نے نصف پیداوار کے عوض آپ سے مساقات کیا) کہنا کافی ہے اس لئے کہ ہر سال وہ نصف کا مستحق ہے؟ اس بارے میں دوقول ہیں جیسا کہ اجارہ میں دوقول ہیں۔

اور ایک ضعیف قول یہ ہے کہ ہر سال کا حصہ بیان کرنا ضروری ہے اس لئے کہ پھلوں میں اختلاف بہت ہوتا ہے [۲]۔

ماوردی فرماتے ہیں: اگر کسی نے کھجور کے درخت میں دس سال کے لئے عقد مساقات کیا، اس شرط پر کہ ان میں سے ایک سال کا پورا پھل مالک کے لئے ہوگا تو جائز نہیں، خواہ سال متعین کیا ہو یا نہ کیا ہو، کیونکہ اگر سال متعین نہیں کیا تو وہ سال مجہول رہا اور اگر متعین کردیا تو اس سال کے تمام پھل کی شرط اپنے لئے لگالی اور یہ بھی جائز نہیں۔

اور اگر مالک نے عامل کے لئے دس سال کی پیداوار میں سے ایک سال کی پیداوار کا نصف حصہ مقرر کیا، اگر سال متعین نہیں کیا ہے تو مساقات باطل ہے کیونکہ سال مجہول ہے اور اگر سال متعین کردیا تو دیکھا جائے گا کہ وہ آخری سال ہے یا اس کے علاوہ ہے؟ اگر آخری سال کے علاوہ کوئی سال ہے تو مساقات باطل ہے اس لئے کہ عامل کے لئے پھل میں استحقاق ثابت ہوجانے کے بعد مالک نے اس پر ایسے عمل کی شرط لگادی جس کے عوض اسے کچھ حاصل نہیں، اور اگر وہ آخری سال ہے تو مساقات کی صحت میں دوقول ہیں:

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۵۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۷/ ۱۵۶، حاوی ۹/ ۱۷۰، ۱۷۱ طبع دارالفکر۔

ایک قول یہ ہے کہ مساقات صحیح ہے جیسا کہ یہ صحیح ہے کہ سال بھر کام کرے اگرچہ پھل سال کے کچھ حصے میں ہو۔

دوسرا قول یہ ہے کہ مساقات باطل ہے کیونکہ وہ ایک مدت تک عمل کررہا ہے جس میں پھل ہورہے ہیں مگر وہ اس پھل میں سے کسی چیز کا مستحق نہیں ہورہا ہے، اس معنی کے لحاظ سے یہ پہلے سال کے خلاف ہے[(۱)]۔

اور اگر کسی نے دس سال کے لئے عقد مساقات کیا اور دسویں سال کا پھل، سال گزرنے کے بعد ظاہر ہوا تو عامل کے لئے اس سال کے پھل میں سے کوئی حصہ نہیں کیونکہ مدت گزر چکی ہے اور عقد پورا ہوچکا ہے اور اگر اس سال کے گزرنے سے پہلے پھل نمودار ہوا پھر سال گزرا اور پھل ابھی تیار نہیں ہوا ہے بلکہ شگوفے کی شکل میں ہے یا کچا ہے تو عامل کے لئے اس پھل میں سے حصہ ہوگا کیونکہ مدت کے اندر پھل ظاہر ہوچکا ہے۔

پس اگر کہا جائے کہ وہ تو اجیر ہے تو اس پر لازم ہے کہ وہ پھل میں سے اپنا حق وصول کرلے چاہے پھل شگوفہ کی شکل میں ہو، یا کچا ہو، اور پھل پکنے تک اپنا حق وصول کرنے کا اس کا کوئی حق نہیں اور اگر کہا جائے کہ وہ شریک ہے تو اس سے پھل کے پکنے اور تیار ہونے تک اپنا حق وصول کرنے کا حق حاصل ہے[(۲)]۔

۳۲- جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے تو بہوتی فرماتے ہیں: مساقات میں مدت مقرر کرنا صحیح ہے، جیسے کہ وکالت شرکت اور مضاربت میں مدت مقرر کرنا صحیح ہے کیونکہ اس میں کوئی نقصان نہیں ہے، البتہ مساقات میں مدت مقرر کرنا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ یہ عقد جائز ہے لازم نہیں، عاقدین میں سے ہر ایک کو اس کے باقی رکھنے اور فسخ کرنے کا اختیار ہے، لہٰذا مضاربت کی طرح اس میں مدت مقرر کرنا ضروری نہیں ہے۔

نیز مساقات میں پھل توڑنے اور پھل پکنے تک مدت مقرر کرنا صحیح ہے اور ایسی مدت طے کرنا بھی درست ہے جس میں پھل پک جانے کا احتمال ہو، ایسی مدت مقرر کرنا جائز نہیں جس میں پھل پکنے کا احتمال نہ ہو، اس لئے کہ اس مدت سے مقصد حاصل نہیں ہوتا[(۱)]۔

اگر کسی نے عقد مساقات میں ایسی مدت مقرر کی جس میں اکثر وبیشتر پھل مکمل ہوجاتے ہیں مگر اس سال پھل نہیں آئے تو عامل کے لئے کوئی حصہ نہیں[(۲)]۔

ابتداء میں عقد مساقات پر مرتب ہونے والے احکام:

۳۳- صحیح مساقات پر چند احکام مرتب ہوتے ہیں جو درج ذیل ہیں:

الف- عامل کے ذمہ ہر وہ کام واجب ہے جس کی درخت کو ضرورت ہے جیسے سینچنا، گابھا دینا اور حفاظت کرنا، کیونکہ یہ سب امور اس عمل کے تابع ہیں جس پر عقد ہوا اور اس بارے میں ضابطہ گزر چکا کہ عامل پر کیا واجب ہے اور کیا نہیں؟ اسی طرح مالک کے ذمے ہر وہ کام واجب ہے جس کا تعلق درخت کے اخراجات سے ہے جیسے کھاد کے لئے اور گابھا کرنے کے لئے مواد کا بندوبست کرنا وغیرہ۔

ب- عامل کو یہ اختیار نہیں کہ وہ درخت مساقات پر دوسرے کو دے دے، ہاں مالک اگر اس سے یہ کہے کہ اپنی رائے کے مطابق عمل کرو، تو اسے اختیار ہے، کیونکہ اس صورت میں دوسرے کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر شرکت ثابت کرنا لازم آتا ہے اور پھل

(۱) الحاوی ۹/۱۷۱ طبع دارالفکر۔

(۲) الحاوی للماوردی ۹/۱۷۱ طبع دارالفکر۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/۳۴۵، کشاف القناع ۳/۵۳۸۔

(۲) کشاف القناع ۳/۵۳۸، ۵۳۹۔

اس وقت مالک کا ہے اور دوسرے عامل کے لئے اجرت مثل ہے جو پہلے عامل پر لازم ہے اور پہلے عامل کے لئے کوئی اجرت نہیں، کیونکہ اس نے دوسرے کے مال میں ایسا تصرف کیا جس کا اسے اختیار نہیں تھا[۱]۔

یہ حنفیہ کا مسلک ہے اور یہی حنابلہ کا بھی مسلک ہے[۲] اس کو مضاربت اور وکالت پر قیاس کیا گیا ہے۔

ابن قدامہ نے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے: عامل مال میں ہونے والے اضافہ کے ایک حصہ کے عوض عمل کر رہا ہے، لہٰذا اس کے لئے دوسرے کو اس مال میں عامل بنانا جائز نہیں جیسا کہ مضارب کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں اور اس لئے بھی کہ مالک نے اسے خود عمل کرنے کی اجازت دی ہے، لہٰذا اس کے لئے دوسرے کو عمل کی اجازت دینا جائز نہیں جیسا کہ وکیل کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں۔

ابن قدامہ نے مزید فرمایا: جس شخص پر کوئی زمین یا درخت وقف ہو اس کے لئے موقوفہ زمین کو مزارعت پر دینا یا موقوفہ درخت میں مساقات کرنا جائز ہے کیونکہ وہ یا تو ان چیزوں کا مالک ہے یا مالک کے درجے میں ہے اور اس سلسلے میں مساقات اور مزارعت کو جن لوگوں نے جائز قرار دیا ہے، ان کے درمیان اس بارے میں کسی اختلاف کا ہمیں علم نہیں[۳]۔

مالکیہ نے اسے ایک قید کے ساتھ جائز قرار دیا ہے، دسوقی فرماتے ہیں[۴]: عامل کے لئے باغ کے مالک کی اجازت کے بغیر دوسرے عامل کو باغ مساقات پر دینا جائز ہے، اور یہ جواز اس صورت میں ہے جب کہ باغ کے مالک نے کسی متعین عامل کے عمل کی شرط نہ لگائی ہو، ورنہ دوسرے کو مساقات پر دینا جائز نہیں، اور جواز بھی اس صورت میں ہے جب کہ دوسرا عامل امین ہو، خواہ امانت داری کم ہی ہو، لیکن اگر دوسرا عامل غیر امین ہے تو اس کو مساقات پر دینا جائز نہیں، اور فقہاء نے اس سلسلے میں عامل اور مضارب کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ دسوقی فرماتے ہیں: برخلاف مضاربت کے کہ مضارب کو رب المال کی اجازت کے بغیر اس کا مال دوسرے مضارب کو دینے کا حق نہیں، گرچہ دوسرا مضارب امین ہو، کیونکہ مضاربت کا مال ایسا مال ہے جس سے رب المال غائب رہتا ہے برخلاف باغ کے۔

امین کی قید سے غیر امین سے احتراز ہوگیا یعنی اگر دوسرا عامل غیر امین ہے تو اس کو مساقات پر دینا جائز نہیں، اگرچہ پہلا عامل عدم امانت میں دوسرے عامل کی طرح ہو کیونکہ باغ کے مالک کو کبھی کسی خاص سبب سے پہلے عامل میں رغبت ہوتی ہے، دوسرے عامل میں نہیں۔ اور اگر دوسرا عامل غیر امین یا مجہول الحال ہو تو پہلا عامل دوسرے عامل کے عمل کے نتیجے کا ضامن ہوگا، اور اگر دونوں عامل نے اس بات پر اتفاق کیا کہ دوسرے عامل کے لئے اس سے زیادہ حصہ ہوگا جتنا پہلے عامل کے لئے عقد مساقات میں مقرر کیا گیا ہے تو مقررہ حصے سے زائد حصے کی ادائیگی پہلے عامل کے ذمہ ہوگا اور اگر دونوں نے اتفاق کیا کہ دوسرے عامل کے لئے اس سے کم حصہ ہوگا جتنا پہلے عامل کے لئے عقد مساقات میں طے کیا گیا تھا تو مقررہ حصے سے زائد حصہ پہلے عامل کے لئے ہوگا۔

اور جہاں تک شافعیہ کا تعلق ہے تو انھوں نے مدت اور حصے کی یکسانیت کی شرط کے لئے دوسرے عامل کو عقد مساقات پر دینا جائز قرار دیا ہے، ماوردی "حاوی"[۱] میں فرماتے ہیں: اگر پہلا عامل

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۵، ۱۸۶۔
(۲) المغنی ۵/ ۴۱۳۔
(۳) المغنی ۵/ ۴۱۳۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/ ۵۴۵۔

(۱) الحاوی للماوردی ۹/ ۱۶۸ طبع دار الفکر۔

دوسرے عامل کو باغ مساقات پر دینے کا ارادہ کرے اور اتنی ہی مدت مقرر کرے جو پہلے عامل کے لئے تھی تو جائز ہے بشرطیکہ دوسرے عامل کا حصہ پہلے عامل کے حصے کے برابر ہو یا کم ہو جیسے کہ اجارہ میں ایسا کرنا جائز ہے اور اگر دوسرے عامل کا حصہ پہلے عامل کے حصے سے زائد ہو تو جائز نہیں کیونکہ وہ اضافہ کرنے کا مالک نہیں اور مساقات جس میں پہلے عامل کے لئے دوسرے عامل کو مساقات پر باغ دینا جائز ہے اور مضاربت، جس میں عامل کے لئے دوسرے عامل کو مضاربت پر مالک کا مال دینا جائز نہیں، ان دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مضاربت میں عامل کا تصرف، رب المال کے حق میں تصرف ہے اس لئے کہ عقد لازم نہیں ہے، پس تصرف میں نائب بنانے کا اسے اختیار نہیں اور مساقات میں عامل کا تصرف، اپنی ذات کے حق میں تصرف ہے کیونکہ عقد لازم ہے، پس اپنے تصرف میں اسے نائب بنانے کا اختیار ہے۔

ج- اگر عامل نے درخت کی سینچائی میں کوتاہی کی، جس سے درخت خشک ہو گیا تو عامل ضامن ہوگا، اس لئے اس پر عمل واجب ہے اور درخت اس کے قبضہ میں امانت ہے، لہٰذا وہ کوتاہی کے سبب ضامن ہوگا اور اگر سینچائی میں معمول کی تاخیر کی تو ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے کوتاہی نہیں کی اور اگر معمول سے زیادہ تاخیر کی تو ضامن ہوگا یہ حکم حنفیہ کے نزدیک ہے(۱)۔ اسی طرح مالکیہ بھی ضمان کو لازم قرار دیتے ہیں اگر عامل طے شدہ عمل میں یا عرف میں رائج عمل میں کوتاہی کرے۔

دسوقی الشرح الکبیر میں فرماتے ہیں(۲): اگر عامل نے مشروط عمل یا عرف میں رائج عمل میں کوتاہی کی مثلاً تین بار زمین جوتنا یا سینچنا مشروط ہے یا معروف ہے اور اس نے دو بار جوتا یا سینچا تو اسی کے تناسب سے عامل کے حصے میں کمی کی جائے گی چنانچہ جو کچھ کیا اس کی مقدار اور جو کچھ چھوڑا اس کی مقدار میں موازنہ کیا جائے گا اگر چھوڑے ہوئے عمل کی مقدار ثلث ہے تو اس کے طے شدہ حصے میں سے ثلث کے بقدر کم کر دیا جائے گا۔

اوپر قید لگائی گئی کہ ''عامل نے کوتاہی کی'' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر عامل نے کوتاہی نہیں کی مثلاً تین بار سینچنے کی شرط تھی اور اس نے دو بار سینچا اور بارش ہو جانے کے سبب تیسری بار سینچنے کی ضرورت نہیں رہی تو عامل کے حصے میں سے کچھ بھی کم نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو پورا پورا ملے گا، ابن رشد فرماتے ہیں: اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، برخلاف اس صورت کہ جب کوئی سینچنے کے زمانے میں باغ سینچائی کے لئے کسی کو درہم یا دینار پر اجرت پر دے اور سینچائی کا زمانہ معلوم ومتعین ہو اور بارش ہوئی اور ایک عرصہ تک اس کا پانی باغ میں رک گیا تو اجرت میں سے اتنے دنوں کی اجرت گھٹا لی جائے گی جتنے دنوں تک باغ میں پانی رکا رہا، فرق کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ کی بنیاد مشاحت (کشاکشی) پر ہے اور مساقات کی بنیاد مسامحت (رواداری) پر ہے، اس لئے کہ مساقات رخصت ہے اور رخصت میں سہولت ہوتی ہے۔

د- حنفیہ کہتے ہیں: عقد میں طے شدہ مقدار پر زیادتی عام طور پر جائز ہے، اسی طرح اس مقدار میں سے کم کرنا بھی جائز ہے اور اس کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: اگر پھل جتنا بڑا ہوتا ہے ابھی اتنا نہیں ہوا تو عامل اور مالک زمین دونوں کی طرف سے اضافہ جائز ہے کیونکہ اس صورت میں عقد مساقات کرنا جائز ہے تو اضافہ بھی جائز ہے چاہے وہ کسی کی طرف سے ہو۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۷۹، مجمع الضمانات ۳۱۴، ۳۱۵۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۵۰۔

دوسری صورت: پھل جتنا بڑا ہوتا ہے اتنا بڑا ہو چکا اور پک کر تیار بھی ہو چکا تو مالک زمین کے لئے عامل کی طرف سے اضافہ جائز ہے، کیونکہ اس صورت میں اضافہ کم کرنے کے درجے میں ہے اور مالک کی طرف سے اضافہ جائز نہیں ہے کیونکہ اضافہ عمل کے عوض ہے اور اب محل مساقات یعنی پھل میں عمل کی گنجائش نہیں کیونکہ وہ پک کر تیار ہو چکا ہے، اسی وجہ سے اس صورت میں عقد کرنا جائز نہیں۔

اس سلسلے میں حنفیہ کے یہاں اصول یہ ہے کہ ہر وہ حالت جس میں نئے سرے سے عقد کرنا جائز ہے، اس حالت میں اضافہ کرنا بھی جائز ہے، اور جس حالت میں عقد کرنا جائز نہیں اس میں اضافہ بھی جائز نہیں اور کمی دونوں حالتوں میں جائز ہے (۱)۔

عقد کے اختتام پر صحیح عقد مساقات کے احکام:

۳۴- صحیح عقد مساقات معمول کے مطابق اختتام پر پہنچے، اس کو فسخ نہ کیا گیا ہو اور نہ وہ از خود ٹوٹا ہو تو اس پر درج ذیل احکام مرتب ہوتے ہیں:

اول: عقد میں طے شدہ شرط کے مطابق پیداوار تقسیم ہوگی، کیونکہ شرط صحیح ہے تو اس کو پورا کرنا بھی ضروری ہے اور یہ حکم متفق علیہ ہے۔

اور اگر درختوں پر پھل نہیں آیا تو نہ عامل کے لئے کوئی اجرت ہے اور نہ مالک کے لئے، کیونکہ واجب تو وہ چیز ہے جو عقد میں طے ہوئی یعنی پیداوار کی ایک مقدار اور پیداوار ہوئی نہیں، لہٰذا کسی کے لئے کچھ نہیں ہوگا اس مسئلے میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے (۲)۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۷، درر الحکام ۳/ ۵۱۰، ۵۱۱۔
(۲) درر الحکام ۳/ ۵۱۳، القوانین الفقہیہ ۱۸۴، ۱۸۵۔

دوم: پکنے کے بعد اور تقسیم سے قبل پھل سے متعلق کچھ کام مثلاً توڑنا کاٹنا، سوکھانا، گرے ہوئے پھلوں کو چننا وغیرہ، ان میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے: یہ کام دونوں پر دونوں کے حصے کے بقدر ہیں، حنفیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ کام "مساقات کے اعمال" سے خارج ہیں، کیونکہ عقد مساقات پک جانے سے پورا ہوجاتا ہے، اسی وجہ سے عامل کے ذمہ ان کی شرط لگانا جائز نہیں، اس لئے کہ اس کا عرف نہیں (۱)۔

حنابلہ کے یہاں صحیح مذہب یہ ہے کہ پھل توڑنے کا کام دونوں کے ذمہ دونوں کے حصے کے بقدر ہے، الا یہ کہ عامل کے ذمہ اس کی شرط لگادی جائے تو عامل کے ذمہ ہوگا (۲)۔

مالکیہ کا مذہب (۳)، شافعیہ کا اصح قول اور امام احمد کی ایک دوسری روایت یہ ہے کہ یہ کام عامل کے ذمہ ہے اور محض عقد مساقات کرنے سے ہی یہ کام لازم ہوجاتا ہے (۴)۔

پیداوار کی تقسیم کے بعد کے کام اپنے اپنے حصے میں دونوں پر لازم ہے کیونکہ ہر ایک کی ملکیت جدا اور ممتاز ہو چکی ہے (۵)۔

سوم: اگر مالک اور عامل کے درمیان اختلاف ہوجائے کہ عامل کے لئے کیا مقدار طے کی گئی تھی؟

تو حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مالک کا قول یمین کے ساتھ مانا جائے گا کیونکہ عامل زیادتی کا مدعی ہے اور مالک اس کا منکر، لہٰذا قول

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۷، الہدایہ ۴/ ۴۴، شرح المحلی مع القلیوبی ۳/ ۶۹۔
(۲) المغنی ۵/ ۴۰۳، کشاف القناع ۳/ ۵۴۰، الانصاف ۵/ ۴۸۶۔
(۳) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۵۴۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۷۔
(۴) مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۹، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۵۹، کشاف القناع ۳/ ۵۴۰، الافصاح لابن ہبیرہ ۲/ ۴۷۔
(۵) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۲-۱۸۷، الہدایہ ۴/ ۴۴۔

مالک کا معتبر ہوگا اور بینہ عامل کے ذمہ ہوگا اور اگر دونوں نے بینہ قائم کر دیا تو عامل کا بینہ راجح ہوگا کیونکہ وہ زیادتی کو ثابت کر رہا ہے اور موجودہ صورت میں یعنی پھل کے پکنے کے بعد اور عامل کی منفعت وصول کر لینے کے بعد دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ اس میں کوئی فائدہ نہیں، البتہ عمل مساقات سے قبل اور عمل مساقات کے دوران دونوں قسم کھا کر ایک دوسرے سے سامان واپس لے سکتے ہیں (۱)۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عامل کے لئے مشروط حصے کے سلسلے میں دونوں میں اختلاف ہوجائے تو رب المال کا قول معتبر ہوگا، ابن حامد نے اسے ذکر کیا ہے، یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب کہ درختوں میں مساقات کے بارے میں دونوں کا اختلاف ہو، کیونکہ رب المال اس زیادتی کا منکر ہے جس کا عامل دعویٰ کر رہا ہے لہٰذا قول رب المال کا معتبر ہوگا، اس لئے کہ حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے: "البينة على المدعی واليمين على المدعى عليه" (۲) (بینہ مدعی پر ہے اور یمین مدعا علیہ پر)، اگر ان دونوں میں سے کسی ایک کے پاس بینہ ہے تو اس کے مطابق فیصلہ ہوگا اور اگر دونوں نے بینہ پیش کر دیا تو کس کا بینہ مقدم ہوگا؟ تو اس بارے میں دو رائے ہے اور ان دونوں کی بنیاد داخل وخارج بینہ پر ہے، پس اگر درخت دو آدمیوں کے ہوں، اور ان میں سے ایک عامل کی تصدیق کرے اور دوسرا تکذیب تو عامل اپنا حصہ تصدیق کرنے والے کے مال سے لے گا اور اگر اس نے منکر کے خلاف گواہی دی تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی بشرطیکہ وہ عادل ہو کیونکہ اس سے اس کی ذات کو کوئی نفع یا نقصان نہیں ہے اور

(۱) المبسوط ۲۳/ ۸۸، ۸۹۔

(۲) حدیث: "البينة على المدعی واليمين ......" کی روایت بیہقی نے السنن الکبریٰ (۱۰/ ۲۵۲) میں کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

اس کو گواہ کے ساتھ قسم دلائی جائے گی، اور اگر وہ عادل نہیں ہے تو اس کی شہادت قابل رد ہوگی، اور اگر عامل دو ہوں اور رب المال ایک، اور ان میں سے ایک دوسرے کے خلاف گواہی دے تو اس کی بھی شہادت قبول ہوگی (۱)۔

مالکیہ کے یہاں اس بارے میں تفصیل ہے، انھوں نے کہا کہ اگر اختلاف عمل سے پہلے ہو تو دونوں قسم کھائیں گے اور معاملہ فسخ کر دیں گے۔

اور اگر اختلاف، عمل کی تکمیل اور پھل کے پکنے کے بعد ہو تو اگر ان میں سے ایک ایسی چیز کا دعویٰ کرے جس میں وہاں کے عرف میں مساقات رائج ہو تو یمین کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا اور اگر ایسی چیز کا دعویٰ کرے جس میں وہاں کے عرف میں مساقات کا رواج نہ ہو تو دونوں سے قسم لی جائے گی اور یہ قسم لینا ضروری ہے پھر اگر دونوں نے قسم کھالیا یا قسم سے اعراض کیا تو "مساقات مثل" یعنی ایسی مساقات لازم ہوجائے گی جس کا وہاں کے عرف میں رواج ہو اور اگر ان میں سے ایک نے قسم کھالی اور دوسرا قسم سے انکار کر دے تو انکار کرنے والے کے خلاف اور قسم کھانے والے کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا۔

اور اگر وہاں کے عرف میں "مساقات مثل" مختلف ہو مثلاً اس علاقے والے ثلث اور ربع پر مساقات کرتے ہوں تو زیادہ کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

اور اگر دونوں (رب المال اور عامل) میں سے ہر ایک کا دعویٰ ایسا ہے جو وہاں کے مساقات کے سلسلے میں عرف کے مشابہ ہے تو یمین کے ساتھ عامل کا قول معتبر ہوگا کیونکہ وہ امین ہے اور امام مالک کے نزدیک اصل یہ ہے کہ ان دونوں میں سے اس پر یمین لازم ہے

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۱۰، ۴۱۱۔

جس کا دعویٰ ''مساقات مثل'' کے زیادہ مشابہ ہے[1]۔

اور امام نووی کے مطابق شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر عامل اور رب المال کے درمیان، عامل کے لئے طے شدہ مقدار کے سلسلے میں اختلاف ہو اور بینہ نہ ہو تو دونوں قسم کھائیں جیسا کہ ''مضاربت'' میں ہوتا ہے اور جب دونوں قسم کھالیں اور عمل سے پہلے مساقات کو فسخ کردیں تو عامل کے لئے کوئی حصہ نہیں اور اگر عمل کے بعد ایسا ہو تو عامل کے لئے اس کے عمل کی اجرت مثل ہے اور اگر دونوں میں سے کسی کے پاس ''بینہ'' ہو تو بینہ کے مطابق فیصلہ ہوگا، اور اگر دونوں کے پاس بینہ ہے تو زیادہ ظاہر قول یہ ہے کہ دونوں بینہ ساقط ہوجائیں اور دونوں پر قسم لازم ہوگی، اور اظہر قول کے مقابل دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں بینہ معتبر ہوں گے اور دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کے ذریعہ فیصلہ ہوگا۔

امام نووی نے مزید فرمایا: اگر کسی باغ کے دو شریک نے عامل سے مساقات کا معاملہ کیا، عامل کا دعویٰ ہے کہ تم دونوں نے میرے لئے نصف پیداوار طے کی تھی، اور دو شریک میں سے ایک نے عامل کی تصدیق کردی اور دوسرے شریک کا کہنا ہے کہ ہم نے تمہارے لئے ثلث پیداوار مقرر کیا تھا، تو تصدیق کرنے والے شریک کا حصہ، شریک ثانی اور عامل کے درمیان تقسیم کردیا جائے گا، اور تکذیب کرنے والے کے حصہ کا حکم یہ ہے کہ دونوں اس بارے میں قسم کھائیں اور اگر تصدیق کرنے والے نے عامل کے حق میں گواہی دے دی یا تکذیب کرنے والے نے ایسا کیا تو اس کی شہادت مقبول ہوگی، کیونکہ تہمت نہیں ہے[2]۔

(۱) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۵۴۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱ ۳۔

(۲) الوجیز ۱/ ۲۲۹، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۴۶، ۱۴۷-۱۶۵۔

عقد مساقات کو فاسد کردینے والی چیزیں:

درج ذیل صورتوں میں عقد مساقات فاسد ہوجاتا ہے۔

۳۵- اول: ناپ اور تول یا کسی اور ذریعہ سے عاقدین میں سے کسی ایک کے لئے پھلوں کا ایک متعین حصہ مشروط کردیا جائے اور انگور وغیرہ کے باغ کا ایک متعین علاقہ عاقدین میں سے کسی کے لئے مقرر کردیا جائے یا پھلوں کے علاوہ کسی اور چیز کا ایک متعین حصہ مقرر کردیا جائے تو ان سب صورتوں میں عقد فاسد ہوجاتا ہے، کیونکہ حدیث شریف سے اس کی ممانعت ثابت ہے جیسا کہ حضرت رافع بن خدیجؓ کی حدیث میں مذکور ہے۔

اور اس لئے بھی کہ ہوسکتا ہے کہ درخت پر اتنے ہی پھل لگے جتنا عاقدین میں سے کسی ایک کے لئے مقرر کیا گیا ہے، ایک وجہ یہ بھی ہے کہ مساقات صرف پھلوں میں شرکت کا معاملہ ہے، اسی وجہ سے جمہور فقہاء کے یہاں اس طرح کی شرط کی وجہ سے عقد کے فاسد ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے[1]۔

البتہ ابن سراج مالکی نے ضرورت کی حالت کو مستثنیٰ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر باغ کے مالک کو کوئی عامل نہ ملے اور جو ملے وہ مقدار مسمّٰی کے علاوہ کسی اور چیز کا مطالبہ کررہا ہے تو مالک کے لئے اس کے ساتھ معاملہ کرنا جائز ہے[2]۔

۳۶- دوم: عامل کے عمل میں، مالک کی شرکت کی شرط لگادینے سے عقد مساقات فاسد ہوجاتا ہے، کیونکہ عامل اور درخت کے درمیان تخلیہ ضروری ہے جیسا کہ گذر چکا اور اس شرط کے سبب تخلیہ فوت

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۶، القوانین الفقہیہ ۱۸۴، الشرح الکبیر ۲/ ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۸، شرح المحلی علی المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۶۷، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۱۲، ۴۱۳، الحاوی ۹/ ۱۷۷ طبع دار الفکر، حضرت رافع کی حدیث فقرہ/ ۷ میں گذر چکی۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۴۸۔

ہوجاتا ہے، نیز یہ عقد مساقات کے تقاضے کے بھی خلاف ہے، کیونکہ عقد مساقات کا مقتضٰی یہ ہے کہ عمل عامل کے ذمے ہو، جیسا کہ مضاربت میں ہوتا ہے، کاسانی (۱) نے کتاب المزارعۃ میں اس کی صراحت فرمائی ہے اور مساقات مزارعت ہی کی طرح ہے، نووی نے ایسا ہی فرمایا ہے (۲)۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ عقد مساقات، اس چیز کو باہر کرنے کی شرط لگانے سے فاسد ہوجاتا ہے جو کسی بڑے باغ میں ہوا کرتی ہے مثلاً غلام اور جانور وغیرہ، کیونکہ عامل کو باغ میں موجود اشیاء سے نفع اٹھانے کا حق ہے، اسی طرح مالک یا عامل پر اس نئی چیز کی شرط لگانے سے بھی عقد فاسد ہوجاتا ہے جو بوقت عقد موجود نہیں (۳)۔

بلکہ مذاہب ثلاثہ کے فقہاء کی رائے یہ ہے جیسا کہ گذر چکا کہ عامل کے لئے اس شخص کی معاونت اور مدد کی شرط لگانا جائز ہے جس سے نفع اٹھانے کا حقدار مالک ہے، بشرطیکہ یہ دیکھ کر معلوم ہو یا بیان کرنے سے متعین ہو، اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ مفسد وہ صورت ہے جب کہ عمل کے زیادہ حصے کی شرط مالک پر لگادی جائے (۴)۔

۳۷- سوم: عامل پر ایسے عمل کی شرط لگائی جائے، جس کا اثر اور نفع پھل پکنے اور مدتِ مساقات پوری ہونے کے بعد بھی باقی رہے جیسے ٹٹیاں کھڑی کرنا، درخت لگانا، دیواریں تعمیر کرنا، پھلوں کی حفاظت کے لئے کوٹھریاں بنانا، باغ کی چہار دیواری باڑھ بنانا، اور پانی کے لئے چھوٹے چھوٹے گڈھے کھودنا، اس طرح کے عمل کی شرط لگانا عقد مساقات کو فاسد کردیتا ہے یہ حنفیہ اور شافعیہ کا قول ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس کی علت یہ ہے کہ یہ شرط مقتضائے عقد

(۱) بدائع الصنائع ۱۶۸/۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۵۵/۵۔

(۳) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۵۴۰/۳۔

(۴) المغنی ۵۶۶/۵، ۵۶۷۔

کے خلاف ہے (۱)، جبکہ شافعیہ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ یہ مجہول عوض کے بدلے اجرت پر لینا ہے اور یہ عقد میں عقد کی شرط لگانا ہے اور اس لئے بھی یہ درخت سے متعلق عمل کا حصہ نہیں ہے (۲)، انھوں نے مزید کہا کہ یہ عامل کے اوپر ایک ایسی شرط ہے جو اس پر لازم عمل سے خارج ہے۔

مالکیہ نے کہا کہ عامل پر ایسے تھوڑے عمل کی شرط لگانا جائز ہے جس کا نفع یا اثر عام طور پر مساقات کے بعد باقی نہیں رہتا جیسے حوضوں کی درستگی، اور چہار دیواری کی اصلاح (۳)۔

۳۸- چہارم: عامل پر ایسے عمل کی شرط لگانا بھی مفسد عقد ہے جس کی نوبت مدت مساقات کے ختم ہونے کے بعد آتی ہے جب کہ پھل کھانے کے لئے تیار ہوچکا ہوتا ہے جیسے توڑنا، حفاظت کرنا اور سوکھانا وغیرہ کیونکہ یہ مقتضائے عقد میں سے نہیں ہے اور اس میں عاقدین میں سے ایک کا فائدہ ہے نیز عرف میں اس کا تعامل جاری نہیں، پس درحقیقت اس طرح کا عمل ملکیت کے سبب آنے والی ذمہ داریوں میں سے ہے اور ملکیت دونوں کے درمیان مشترک ہے لہٰذا اس کی ذمہ داری بھی دونوں پر ان کی ملکیت کے بقدر ہوگی۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر ان میں سے کسی عمل کا عرف ہوجائے تو عقد صحیح ہوجائے گا اور اس کی شرط لگانا بھی جائز ہوگا، اسی رائے کو بشر اور ابن سماعہ نے امام ابو یوسف سے نقل کیا ہے (۴)۔

البتہ جمہور فقہاء کے نزدیک - جیسا کہ گزر چکا - عامل پر مذکورہ اعمال کی شرط لگانا جائز ہے، اس سے عقد فاسد نہیں ہوتا کیونکہ یہ عامل کی لازمی ذمہ داریوں کا حصہ ہے، برخلاف حنفیہ کے کہ انھوں نے

(۱) المبسوط ۸۰/۲۳، ۸۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۳۲۷/۲۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۵۴۴/۳، ۵۴۵، مواہب الجلیل ۳۷۶/۵۔

(۴) المبسوط ۳۶/۲۳، بدائع الصنائع ۱۸۶/۶۔

اس طرح کی شرط کو مفسد عقد قرار دیا ہے۔

المحلی علی المنہاج [1] میں ہے کہ شافعیہ نے اصول بتاتے ہوئے یہ کہا ہے کہ جو عمل مالک کے ذمہ ہے اگر عقد میں عامل پر اس کی شرط لگادی جائے تو عقد باطل ہوجاتا ہے، اسی طرح جو عمل عامل کے ذمہ ہے، اگر عقد میں مالک پر اس کی شرط لگادی جائے تو عقد باطل ہوجاتا ہے۔

اسی طرح حنابلہ نے بھی ایک اصول بتایا کہ اگر عاقدین میں سے کسی ایک پر ایسے عمل کی شرط لگادی جائے جو ضابطے کے لحاظ سے دوسرے کے اوپر ہے تو یہ ناجائز ہے اور عقد مساقات فاسد ہوجائے گا کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے، لہٰذا وہ مفسد عقد ہے [2]۔

مالکیہ کا مذہب گو کہ شافعیہ اور حنابلہ کے طرز پر یہی ہے کہ پھل توڑنا وغیرہ عامل کے ذمہ ہے مگر انھوں نے یہ بھی کہا کہ اگر عامل پھل توڑنے کی شرط مالک پر لگادے تو جائز ہے بلکہ انھوں نے ایک اصول بتایا -جیسا کہ حاشیۃ الدسوقی میں ہے: اگر کسی چیز کا عرف رائج ہوجائے اور اس کے خلاف شرط لگائی گئی ہو تو شرط پر عمل کیا جائے گا، عرف پر نہیں، کیونکہ شرط، عرف کے لئے ناسخ کے درجے میں ہے [3]۔

۳۹-پنجم: اگر یہ شرط لگادی جائے کہ پوری پیداوار عاقدین میں سے کسی ایک کے لئے ہوگی تو یہ بھی مفسد عقد ہے، کیونکہ شرکت نہیں پائی گئی جب کہ شرکت، عقد مساقات کی خصوصیات میں سے ہے۔ اسی طرح اگر یہ شرط لگادی جائے کہ پیداوار کا ایک حصہ عاقدین کے علاوہ کسی اور کا ہوگا تو بھی عقد فاسد ہوجائے گا [1]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ سارا پھل عامل کے لئے یا مالک کے لئے ہو، ایسی شرط لگانا جائز ہے، اگرچہ مالکیہ میں سے کچھ لوگوں نے اس جواز کی نفی کی ہے، (دیکھئے: فقرہ/۲۰)۔

۴۰-ششم: پیداوار کی تقسیم کے بعد، اسے اٹھا کر دوسری جگہ لے جانے اور حفاظت کرنے کی شرط عامل پر لگانا عقد کو فاسد کردیتا ہے، کیونکہ یہ عقد مساقات کے عمل کا حصہ نہیں، یہ حنفیہ کا مسلک ہے، مالکیہ نے کہا کہ اس سے عقد اس وقت فاسد ہوگا جب کہ اس میں زحمت اور پریشانی ہو [2]، دردیر فرماتے ہیں کہ اگر عامل، باغ کے مالک پر یہ شرط لگادے کہ اسے عامل کا حصہ اٹھا کر عامل کے گھر پہنچانا ہے تو اس سے عقد فاسد ہوجاتا ہے، اگر اس میں زحمت اور پریشانی ہو، اور اگر پریشانی نہ ہو تو جائز ہے، اسی طرح جس صورت میں عقد فاسد ہوجاتا ہے، اس میں مناسب ہے کہ اٹھانے والے کو اجرت مثل کے ساتھ اٹھانے کی اجرت بھی دے [3]، یہی حکم برعکس صورت کا بھی ہے جب کہ باغ کا مالک عامل پر اس قسم کی شرط لگائے [4]۔

۴۱-ہفتم: ایسی مدت مقرر کرنے سے بھی عقد فاسد ہوجاتا ہے جس کے دوران درخت پر پھل نہ آتا ہو، کیونکہ یہ مقصد کے خلاف ہے اس لئے عقد کے لئے مفسد ہے، مالکیہ میں سے جن کے یہاں عقد مساقات میں تحدید مدت شرط ہے وہ بھی ایسی مدت مقرر کرنا جائز نہیں سمجھتے جو عادۃً پھل ٹوٹنے کے بعد تک متجاوز ہو۔

شافعیہ کے نزدیک نہ مدت مطلق رکھنا جائز ہے اور نہ دائمی مدت مقرر کرنا درست ہے بلکہ اصح قول کے مطابق پھل کے تیار

(۱) المحلی علی المنہاج ۳/۶۹۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/۴۰۲۔

(۳) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/۵۴۴، بدایۃ المجتہد ۲/۳۱۷۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۱۸۰، مغنی المحتاج ۲/۳۲۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/۱۸۶۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/۵۴۹۔

(۴) الشرح الکبیر للدردیر ۳/۵۴۰۔

ہونے کے ذریعہ مدت کی تحدید بھی ناجائز ہے کیونکہ پھل کے پکنے کا وقت آگے پیچھے ہوتا رہتا ہے جیسا کہ مدت کی شرط اور اس کے احکام کی بحث کی ذیل میں یہ بات گزر چکی ہے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر مساقات میں ایسی مدت مقرر کیا جس میں پھل مکمل نہیں ہوتا تو عقد فاسد ہے (۱)۔

۴۲ - ہشتم: عامل جس چیز میں عمل کر رہا ہے اگر ملکیت کے لحاظ سے اس میں عامل کی شرکت ہو تو عقد فاسد ہوجائے گا مثلاً ایک باغ ہے جو دو شخصوں کے درمیان مشترک ہے ایک نے دوسرے کو وہ باغ بطور مساقات ایک متعین مدت کے لئے دے دیا، اس شرط پر کہ پیداوار دونوں کے درمیان ثلث کے لحاظ سے تقسیم ہوگی، یعنی دو ثلث عامل کے لئے اور ایک ثلث مالک کے لئے تو عقد فاسد ہوجائے گا اور پیداوار، ملکیت کی شرکت کے اعتبار سے تقسیم ہوگی، عامل کو کچھ نہیں ملے گا، کیونکہ مساقات معنوی اعتبار سے اجارہ ہے اور کسی شخص کا ایسی چیز میں عمل کے لئے اجرت پر لینا جائز نہیں جس میں اس کی مالکانہ شرکت ہو، اور اس وجہ سے بھی کہ حنفیہ کے نزدیک صحت اجارہ کے لئے شرط ہے کہ معقود علیہ (معاملہ کی چیز) کو پوری طرح مستأجر کے سپرد کر دیا جائے اور مذکورہ صورت میں ایسی حوالگی کا تصور نہیں، کیونکہ جس باغ میں وہ عمل کر رہا ہے اس کے ہر ہر حصے میں اس کی مالکانہ شرکت ہے، لہٰذا باغ میں عمل، اپنی ذات کے لئے اپنی چیز میں عمل ہوا، اس وجہ سے حوالگی نہیں پائی گئی (۲)۔

اس سلسلے میں شافعیہ کا اختلاف ہے، انھوں نے شریک کے ساتھ عقد مساقات کو دو شرطوں کے ساتھ جائز قرار دیا ہے: پہلی شرط یہ کہ شریک کے لئے اس کے حصے سے زیادہ حصہ مقرر کیا جائے اگر

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۸۲، الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۴/۵۴۲، مغنی المحتاج ۲/۳۲۷، ۳۲۸، المغنی ۵/۴۰۶۔

(۲) الہدایہ ۳/۱۷۸۔

ایسا نہیں ہوا تو عقد صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ عوض سے خالی ہوجائے گا اور اس کے لئے عمل کے بدلے کوئی اجرت نہیں ملے گی اس لئے کہ وہ تبرعاً عمل کر رہا ہے۔ دوسری شرط یہ کہ عامل عمل میں خودمختار اور مستقل ہو، اگر عمل میں مالک کی شرکت ہوگئی تو عقد صحیح نہ ہوگا (۱)۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر باغ کے دو شریک نے باہم عقد مساقات کیا، اور عامل کے لئے پھل کا حصہ، اس کے مالکانہ حصے سے زیادہ مقرر کیا مثلاً باغ میں دونوں نصف نصف کے لحاظ سے شریک ہیں اور عامل کے لئے دو ثلث پھل مقرر ہوا تو عقد صحیح ہے اور مساقات میں سے عامل کا حصہ سدس مانا جائے گا، گویا اس نے کہا کہ میں نے باغ کے اپنے حصے پر تم سے ثلث کے عوض عقد مساقات کیا۔ اور اگر دونوں کے لئے نصف نصف پیداوار طے ہوئی یا عامل کے لئے ثلث طے ہوا تو عقد مساقات فاسد ہوجائے گا، کیونکہ عامل تو نصف پیداوار کا مستحق اپنی ملکیت کی وجہ سے ہو رہا ہے، لہٰذا مذکورہ صورت میں اس کے عمل کے عوض اس کو کچھ نہیں ملا۔ اور اگر عامل کے لئے ثلث حصہ مقرر ہوا تو اس کا مطلب ہے کہ غیر عامل نے عامل کے حصہ میں ثلث لے کر اس کو بلا عوض استعمال کیا، لہٰذا صحیح نہیں ہے، اور اگر درختوں میں کسی نے اس انداز پر معاملہ کیا تو پھل ملکیت کی شرکت کے لحاظ سے تقسیم ہوگا اور عامل کو عمل کے عوض کچھ نہیں ملے گا کیونکہ اس نے اپنی خوشی سے، بلا عوض تبرعاً عمل کیا ہے، لہٰذا ایسا ہوگیا گویا اس نے کہا: میں بلا معاوضہ عمل کروں گا، اس لئے کہ اس نے دوسرے کے مال میں تبرعاً عمل کیا ہے، پس وہ عوض کا مستحق نہیں ہوگا، اور اس کی مثال ایسی ہے کہ اس نے عقد مساقات ہی نہ کیا ہو۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ ہمارے علماء نے ایک دوسرا قول ذکر کیا ہے، کہ عامل اجرت مثل کا مستحق ہوگا، کیونکہ مساقات عوض کا تقاضہ

(۱) الوجیز ۱/۲۲۷، مغنی المحتاج ۲/۳۲۷۔

کرتا ہے، لہٰذا وہ خوشی سے ساقط کرنے سے بھی ساقط نہ ہوگا[1]۔

فاسد مساقات کے احکام:

۴۳- اگر مساقات فاسد ہوجائے اور عمل شروع کرنے سے قبل اس کا علم ہوجائے تو مالک یا عامل پر کچھ واجب کئے بغیر اس کو فسخ کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ وجوب، عقد صحیح کا اثر ہے، جو یہاں موجود نہیں ہے[2]۔

لیکن اگر عمل شروع کرنے کے بعد فساد کا علم ہوتو پیداوار اور عامل و مالک کے حصہ سے متعلق یا عامل اور مالک کو کیا ملے گا اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان درج ذیل اختلاف ہے:

الف- شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ نے مطلقاً کہا ہے کہ فاسد مساقات میں عامل کے لئے اجرت واجب ہوگی اور مالک پھل کا مستحق ہوگا اور یہی امام مالک سے ایک روایت کا تقاضا ہے[3]۔

ب- عامل کو کام کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ عمل پر مجبور کرنا عقد کی وجہ سے ہوتا ہے اور وہ صحیح نہیں ہے۔

ج- فاسد معاملہ میں جب تک عمل نہ پایا جائے اجرت مثل واجب نہیں ہوتی ہے۔

د- امام ابو یوسف کے نزدیک اس میں اجرت مثل مقرر کردہ کے برابر واجب ہوگی اس سے زائد نہ ہوگی اور امام محمد کے نزدیک پوری واجب ہوگی۔

(۱) الشرح الکبیر مع المغنی ۵/ ۵۸۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۲-۱۸۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۲۱، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۴، -کشاف القناع ۳/ ۵۴۴، مواہب الجلیل ۵/ ۳۸۵، حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۸۵۔

(۳) حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۸۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۲۱، کشاف القناع ۳/ ۵۴۴، بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۳-۱۸۸۔

یہ اختلاف اس صورت میں ہوگا جب کہ عقد میں ان دونوں میں سے ہر ایک کا حصہ متعین ہو، اگر عقد میں حصہ متعین نہ ہوتو پوری اجرت مثل واجب ہوگی اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کاسانی[1] نے کہا: امام محمد کے قول کی دلیل: اجارہ میں اصل اجرت مثل کا واجب ہونا ہے، اس لئے کہ اجارہ عقد معاوضہ ہے اور معاوضات کی بنیاد بدلین میں مساوات پر ہوتی ہے۔ اور یہ اجرت مثل کو واجب کرنے میں ہی ہوسکتا ہے، اس لئے کہ اس باب میں یہی ممکن مثل ہے، کیونکہ یہی حاصل شدہ منافع کی قیمت کی مقدار ہے۔ البتہ اس میں ایک قسم کی جہالت ہے، اور معقود کی جہالت، عقد کے صحیح ہونے سے مانع ہوتی ہے، لہٰذا عقد کو صحیح کرنے کے لئے بدل کو متعین کرنا واجب ہوگا اور منافع کی قیمت کے بقدر متعین کرنا بھی واجب ہوگا، لہٰذا اگر کسی شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے عقد صحیح نہ ہوتو منافع کے اصلی بدل کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا اور وہ اجرت مثل ہے اسی وجہ سے اگر عقد میں بدل بالکل متعین ہی نہ ہوتو اجرت مثل واجب ہوگی چاہے اس کی مقدار جو بھی ہو۔

امام ابو یوسف کے قول کی دلیل: اصل تو وہی جو امام محمد نے کہا، یعنی منافع کی طرف سے اس کی قیمت کے بقدر بدل کے طور پر اجرت مثل کا واجب ہونا، اس لئے ممکن حد تک وہی مثل ہے۔ لیکن اس کی مقدار متعینہ اجرت سے متعین کی جائے گی، اس لئے کہ جس طرح عقد معاوضہ میں بدل میں ممکن حد تک مماثلت کا اعتبار کرنا واجب ہے اسی طرح ممکن حد تک مقرر کرنے کا اعتبار کرنا بھی واجب ہوگا، اس لئے کہ عاقل کے تصرف کا اعتبار کرنا ممکن حد تک واجب ہے اور یہ اس طرح ممکن ہے کہ اجرت مثل کی مقدار مقرر کردہ سے متعین کی جائے کیونکہ مالک مقررہ سے زیادہ پر راضی نہ ہوگا اور مزدور اس سے کم پر

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۳، ۱۸۸۔

راضی نہ ہوگا۔ لہٰذا اجرت مثل کی مقدار میں، مقرر کردہ کا اعتبار کرنے میں دونوں پہلوؤں پر عمل ہوجائے گا اور ممکن حد تک دونوں جانب کی رعایت ہوجائے گی لہٰذا یہی زیادہ بہتر ہوگا، اس کے برخلاف وہ صورت ہے جب کہ عقد میں بدل مقرر نہ ہو۔ اس لئے کہ اگر بدل سرے سے مقرر ہی نہ ہو تو مقرر کرنے کے اعتبار کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہ ہوگی لہٰذا اجرت مثل کا اعتبار کرنا واجب ہوگا، یہی فرق ہے[1]۔

مالکیہ نے شروع کرنے کے بعد فساد کی اطلاع ہونے کی صورت میں تفصیل کی ہے، ابن رشد نے امام مالک کی ایک روایت ذکر کرنے اور جمہور کا مذہب بیان کرنے کے بعد کہا[2]: ایک قول ہے یہ ہے کہ اس کو مطلقاً مساقات مثل کی طرف پھیرا جائے گا، یہ ابن ماجشون کا قول اور امام مالک سے ان کی روایت ہے، ابن القاسم نے بعض صورتوں کے بارے میں کہا: مساقات مثل کی طرف پھیرا جائے گا، اور بعض کے بارے میں کہا: اجارہ مثل کی طرف لوٹا یا جائے گا۔

مساقات کا فسخ ہوجانا:

مساقات، موت، مدت کے گزرجانے، استحقاق ظاہر ہونے، مالک کے تصرف کرنے اور فسخ کرنے سے فسخ ہوجاتا ہے۔ اس کا بیان درج ذیل ہے:

الف–موت:

۴۴– موت کی وجہ سے مساقات کے فسخ ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ نے کہا: موت کی وجہ سے مساقات باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ اجارہ کے معنی میں ہے، لہٰذا اگر عمل شروع کرنے سے قبل موت آجائے تو عقد فسخ ہوجائے گا اور ان دونوں میں سے کسی پر بھی دوسرے کے لئے کچھ لازم نہ ہوگا۔

اگر پھل کے پکنے کے بعد موت آئے تو عقد فسخ ہوجائے گا اور عقد میں لگائی گئی شرط کے مطابق پھل دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔

اگر موت آجائے جبکہ ابھی پھل کچا ہو، تو انھوں نے کہا: حکما عقد باقی رہے گا اگر چہ قیاس کے مطابق باطل ہوجائے گا، اور انھوں نے تین حالات میں فرق کیا ہے:

پہلی حالت: زمین کا مالک مرجائے اور ابھی پھل نہ پک سکا ہو ابھی گدرا ہو یا کچا ہو تو عامل کے لئے جائز ہوگا کہ پھل پکنے تک اس پر قائم رہے، اگر چہ ورثہ اس کا انکار کریں، اس لئے کہ عقد کو فسخ کرنے میں اس کو نقصان پہنچانا اور عقد کے ذریعہ وہ جس چیز کا مستحق ہے اس کو باطل کرنا لازم آئے گا یعنی اس کو حق ہے کہ پھلوں کو پکنے تک درخت پر چھوڑے رکھے اور جب عقد ختم ہوجائے گا تو پکنے سے قبل اس کو توڑنے کا حکم دیا جائے گا اور اس صورت میں اس کو ضرر ہوگا اور جب ضرر کو دور کرنے کے لئے اجارہ کو توڑ دینا جائز ہے تو ضرر کو دور کرنے کے لئے اس کو باقی رکھنا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، اور اس میں ورثہ کو کوئی ضرر نہیں ہوگا[1]، اور اگر عامل ضرر کو برداشت کرنا چاہے، اور کچا یا گدرا ہونے کی حالت میں پھل توڑنے پر راضی ہوجائے تو مالک کے ورثہ کو تین امور کے درمیان اختیار ہوگا:

اول: شرط کے مطابق گدرا کو تقسیم کرلیں۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۳۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۲، القوانین الفقہیہ ۱۸۴، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۴۷–۵۴۹، مواہب الجلیل ۵/ ۳۸۵–۳۸۷۔

(۱) الاختیار ۳/ ۸۰، المبسوط ۲۳/ ۵۸، درر الحکام ۲/ ۳۱۴۔

دوم: اس دن کچا ہونے کی حالت میں عامل کے حصہ کی جو قیمت ہو اس کو دیدیں اور پھل ان کا ہوجائے۔

سوم: قاضی کے حکم پر اس پر خرچ کریں پھر تمام اخراجات عامل سے وصول کرلیں، اس لئے کہ عمل اسی پر واجب ہے تو بدل بھی اسی پر واجب ہوگا۔ نیز اس لئے کہ اس کو کوئی حق نہیں ہے کہ ان کو ضرر پہنچائے[۱]، اور یہ اس لئے ہے کہ جب عامل عمل سے گریز کرے گا تو اس کو اس پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ سبب بطلان یعنی موت کے پائے جانے کے بعد عقد کو باقی رکھنا استحسان کے طور پر اس کی بھلائی اور خیرخواہی کے لئے ہے اور اس نے خود اپنی بھلائی چھوڑ دی ہے، لہٰذا ورثہ کو ممکن حد تک اپنے سے ضرر کو دور کرنے کے لئے تین امور کے درمیان ان کو اختیار ہوگا[۲]۔

دوسری حالت: عامل مرجائے اور پھل اسی طرح گدرا ہو، تو اس کا وارث اس کے قائم مقام ہوگا، اگر چاہے تو پھل پکنے تک عمل پر برقرار رہے گا، درختوں کے مالک کو حق نہ ہوگا کہ اس کو روک سکے، اس لئے کہ اس میں دونوں کی بھلائی ہے۔ اور اگر وارث عمل پر برقرار رہنے سے گریز کرے تو اس کو عمل پر مجبور نہیں کیا جاسکے گا لیکن درخت کے مالک کو درج ذیل تین امور میں سے کسی ایک کا اختیار ہوگا:

اول: اگر چاہے تو شرط کے مطابق کچا پھل وارث کے ساتھ تقسیم کرلے۔

دوم: اگر چاہے تو کچے پھل کی قیمت میں سے وارث کا حصہ اس کو دیدے۔

سوم: اگر چاہے تو قاضی کی اجازت سے مناسب مقدار خرچ کرے اور عمل پر برقرار رہے، اور اس کے بعد تمام اخراجات وارث

(۱) الاختیار ۳/ ۸۰۔

(۲) تبیین الحقائق مع حاشیۃ الشلبی ۵/ ۲۸۴-۲۸۵، المبسوط ۲۳/ ۵۶-۵۸، ابن عابدین ۵/ ۱۸۴۔

سے وصول کرلے لیکن خرچ کردہ مقدار کسی بھی حال میں پھل میں سے اس کے حصہ سے زیادہ نہ ہوگی[۱]۔

تیسری حالت: اگر دونوں مرجائیں تو عامل کے ورثہ کو بھی مذکورہ طریقہ پر اختیار ہوگا اس لئے کہ وہ عامل کے قائم مقام ہوں گے اور زمین کے مالک کے مرنے کے بعد اس کو اپنی زندگی میں یہ اختیار حاصل تھا، تو اس کے مرنے کے بعد اس کے ورثہ کو بھی اسی طرح حاصل رہے گا۔

مالکیہ میں سے دردیر نے کہا: جب مساقات طاری ہونے والے افلاس سے فسخ نہیں ہوتی ہے تو اسی طرح موت سے بھی فسخ نہ ہوگی اس لئے کہ موت افلاس کی طرح ہے، اور مساقات اجارہ کی طرح ہے جو کرایہ پر لینے والوں کی موت سے فسخ نہیں ہوتا ہے[۲]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ مخصوص حالات میں موت کی وجہ سے مساقات فسخ ہوجائے گی، انھوں نے مالک کی موت اور عامل کی موت کے درمیان فرق کیا ہے:

چنانچہ اگر مدت کے دوران درخت کا مالک مرجائے تو مساقات فسخ نہ ہوگی بلکہ عامل برقرار رہے گا اور اپنا حصہ لے گا[۳]۔

وارث اس سے مستثنیٰ ہے، یعنی اگر مورث اس شخص سے مساقات کا عقد کرے جو اس کا وارث ہوگا پھر مرجائے تو مساقات فسخ ہوجائے گی[۴]، اسی طرح اگر بطن اول، بطن ثانی کے ساتھ عقد مساقات کرے اور مدت کے درمیان پہلا مرجائے اور وقف، ترتیب کے ساتھ وقف ہو تو مناسب ہے کہ وہ فسخ ہوجائے جیسا کہ زرکشی نے

(۱) دررالحکام ۳/ ۵۱۴، ۵۱۵۔

(۲) الشرح الکبیر ۳/ ۲۸۳، ۵۴۶۔

(۳) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۶۲۔

(۴) مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۱۔

کہا ہے اس لئے کہ وہ اپنے لئے عمل کرنے والا نہ ہوگا[1]۔

اگر عامل مرجائے تو مساقات عین پر یا ذمہ پر ہونے کے درمیان فرق ہوگا: اگر مساقات اس کے عین (کسی متعین چیز) پر ہوتو اس کی موت سے مساقات فسخ ہوجائے گی جیسا کہ معین اجیر کی موت سے اجارہ فسخ ہوجاتا ہے۔ سبکی وغیرہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ عمل کے مکمل ہونے سے قبل مرجائے ورنہ اگر صرف خشک کرنا وغیرہ باقی ہو تو فسخ نہ ہوگا[2]۔

اگر مساقات ذمہ پر ہوتو اس میں دو اقوال ہیں: اول: فسخ ہوجائے گی اس لئے کہ وہ دوسرے کے قبضہ پر راضی نہ ہوگا۔ دوم: اور یہی صحیح ہے اور اسی پر حکم متفرع ہے: فسخ نہ ہوگی جیسے اجارہ، بلکہ دیکھا جائے گا:

الف- اگر ترکہ چھوڑے تو اس کا وارث عمل کو مکمل کرے گا یعنی کام کرنے والے کو اجارہ پر رکھے گا، ورنہ اگر خود عمل کو مکمل کرے یا کام مکمل کرنے والے کو اپنے مال سے اجرت پر رکھے تو اگر وہ مساقات کے عمل سے واقف ہو، تو مالک پر واجب ہوگا کہ اس کو موقع دے اور شرط کے مطابق اس کا حصہ اس کو دے اور اگر وہ انکار کردے تو صحیح قول کے مطابق اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا۔

ب- اگر ترکہ نہ چھوڑے تو میت پر قرض نہیں لیا جائے گا اور وارث کو حق ہوگا وہ خود یا اپنے مال کے ذریعہ عمل کو پورا کرے اور شرط کے مطابق اس کو حصہ دیا جائے۔

غزالی[3] نے کہا: اگر وہ انکار کردے اور اس کا ترکہ نہ ہو اور گذشتہ عمل کی اجرت اس کو سپرد کردے اور آئندہ کے لئے عقد کو فسخ کردے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۱۔
(۲) القلیوبی والمحلی ۳/ ۶۶۔
(۳) الوجیز للغزالی ۱/ ۲۲۹۔

حنابلہ کے نزدیک امام احمد کے کلام کے ظاہر میں مساقات عقد جائز غیر لازم ہے ان دونوں میں سے ہر ایک کی موت سے فسخ ہوجائے گا جیسا کہ مضاربت میں ہے اور حکم اس میں ایسا ہی ہوگا جیسے ان میں سے کوئی ایک اس کو فسخ کردے۔

لیکن اس کے لازم ہونے کے قول کے مطابق اور یہ حنابلہ کے نزدیک ظاہر کے خلاف ہے ان دونوں میں سے کسی ایک کی موت سے فسخ نہ ہوگی اور شافعیہ کے نزدیک ذکر کردہ تفصیل کے مطابق حکم جاری ہوگا، البتہ اگر عامل مرجائے اور کوئی ترکہ نہ چھوڑے تو اس کے بارے میں انھوں نے کہا: اگر ترکہ نہ ہو یا ترکہ سے اجرت پر لینا ناممکن ہو تو عمل کو پورا کرنے کے لئے عامل کے حصہ میں سے بقدر ضرورت فروخت کردیا جائے گا اور عمل کرنے والے کو اجرت پر لیا جائے گا اور اگر عامل کے حصہ کو خود وہ یا اس کا وارث ایسے شخص سے فروخت کردے جو عمل میں اس کے قائم مقام ہو تو جائز ہوگا کیونکہ وہ اس کی ملکیت ہے[1]۔

ب- مدت کا گذر جانا:

۴۵- اکثر مساقات کی مدت پوری ہوتی ہے اور پھل پک جاتا ہے، چنانچہ عقد ختم ہوجاتا ہے۔ اور پھل مذکورہ شرط کے مطابق تقسیم کرلیا جاتا ہے۔ کبھی کبھی ایسا ہوجاتا ہے کہ مدت پوری ہوجاتی ہے اور پھل کچا رہ جاتا ہے۔ تو قیاس کا تقاضا ہے کہ عقد باطل ہوجائے جیسا کہ اس کا تقاضا ہے کہ عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے باطل ہوجائے، لیکن استحسان کا تقاضا ہے کہ یہاں وہ حکماً باقی رہے جیسا کہ وہ موت کے سبب وہاں اس کے باقی رہنے کا متقاضی ہے اور یہ درج

(۱) کشاف القناع ۲/ ۵۳۸، نیز دیکھئے: الشرح الکبیر مع المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۶۸، ۵۶۹۔

ذیل احکام کے مطابق ضرر کو دور کرنے کے لئے ہے۔

الف- عامل کو اختیار ہوگا کہ پکنے تک شرط کے مطابق عمل پر برقرار رہے یا اس کو چھوڑ دے۔

ب- اگر وہ عمل پر برقرار رہے تو پھل کے پکنے تک اس کے حصہ کی اجرت اس پر واجب نہ ہوگی اس لئے کہ درخت کو کرایہ پر لینا جائز نہیں ہے اور یہ مزارعت کے برخلاف ہے کہ وہاں اس پر اجرت واجب ہوتی ہے اس لئے کہ زمین کو کرایہ پر لینا جائز ہے[۱]۔

ج- یہاں پورا عمل تنہا عامل پر واجب ہوگا اس لئے کہ درخت کے مالک کے لئے اس پر اجرت واجب نہیں ہوتی ہے، یہ مزارعت کے برخلاف ہے کہ وہاں دونوں پر اپنے اپنے حصہ کی نسبت سے عمل واجب ہوتا ہے اس لئے کہ جب عامل پر پیداوار میں سے اس کے حصہ کے تناسب سے زمین کی اجرت واجب ہوگی تو مالک پر پیداوار میں سے اس کے حصہ کے تناسب سے عمل مثل واجب ہوگا کیونکہ عقد کے ختم ہوجانے کی وجہ سے کھیتی دونوں کے درمیان مشترک مال ہوجائے گی [۲]۔

اور اگر عامل، عمل چھوڑ دے تو اس کو اس پر مجبور نہیں کیا جاسکے گا، لیکن مالک سے ضرر کو دور کرنے کے لئے کچی حالت میں پھل کو توڑنا ممکن نہیں ہے۔ اس وقت اس کو ان تین امور کے درمیان اختیار ہوگا جن کا ذکر ابھی عاقدین میں سے کسی ایک کی موت کی وجہ سے مساقات کے فسخ ہوجانے کے احکام پر کلام کرتے وقت گذرا۔

شافعیہ کے نزدیک اس معاملہ میں تفصیل ہے:

اگر مدت پوری ہوجائے اور شگوفہ ظاہر نہ ہو تو عامل نے جو بھی عمل کیا ہے اس میں اس کو کچھ نہیں ملے گا، مدت کے دوران اس کی

(۱) الہدایہ ۴/ ۶۱، الاختیار ۳/ ۸۱۔

(۲) درر الحکام ۳/ ۵۱۵، المبسوط ۲۳/ ۵۷، بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، ۱۸۵۔

محنت ضائع ہوجائے گی، بشرطیکہ اس میں پھل نہ ہو اس لئے کہ اس نے اسی پر کام شروع کیا ہے۔

اگر مدت پوری ہوجائے اور درخت پر شگوفہ ہو تو بغوی اور رافعی کے نزدیک پکنے تک نگرانی کرنا مالک پر واجب ہوگا اور ابن ابی عصرون کے نزدیک دونوں پر واجب ہوگا اور اس کو باقی رکھنے کی وجہ سے عامل پر اجرت واجب نہ ہوگی۔

اس لئے کہ انھوں نے صراحت کی ہے کہ پھل کے ظاہر ہوجانے پر عامل اس میں سے اپنے حصہ کا مالک ہوجائے گا اور ظاہر ہونے کے بعد اس کا حصہ برقرار ہوجائے گا[۱]۔

اگر مدت پوری ہونے سے قبل پھل پک جائیں تو باقی مدت میں اجرت کے بغیر کام کرنا عامل پر واجب ہوگا[۲]۔

ج- استحقاق:

۴۶- جس درخت پر عقد مساقات ہوا اگر کوئی اس کا مستحق نکل آئے اور وہ مساقات کو فسخ کردے تو وہ فسخ ہوجائے گی اور اس صورت میں دیکھا جائے گا: اگر پھل کے ظاہر ہونے کے بعد استحقاق ہو تو عامل کو درخت کے مالک کی طرف سے اجرت مثل ملے گی، اور اگر پھل کے ظاہر ہونے سے پہلے ہو تو عامل کچھ نہیں پاسکے گا۔

یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، دوسرے تینوں مذاہب کے اصحاب نے جو تفصیل ذکر کی ہے اس کے مطابق اجرت مثل کی حد تک مقدار متفق علیہ ہے [۳]۔

مالکیہ نے کہا: اگر باغ میں عقد مساقات کے بعد کوئی اس کا

(۱) شرح المحلی علی المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۶۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۸، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۵۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۸، حاشیہ عمیرۃ علی شرح المنہاج ۳/ ۶۸۔

(۳) درر الحکام ۳/ ۵۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۵۱۔

مستحق نکل آئے تو حقدار کو اختیار ہوگا کہ عمل کو باقی رکھے یا عقد کو فسخ کردے اس لئے کہ یہ حقیقت ظاہر ہوگئی کہ عقد کرنے والا مالک نہیں ہے، اور اس وقت اس کو اس کے عمل کی اجرت دے گا[1]۔

شافعیہ نے کہا: اگر عمل کے بعد، مساقات کرنے والے کے علاوہ کوئی دوسرا پھل کا حقدار نکل آئے جیسے جس درخت پر مساقات ہو اس کے ثمن کی وصیت کردے یا درخت کا حقدار نکل آئے تو مساقات کرنے والے پر عامل کے لئے اس کے عمل کی اجرت مثل واجب ہوگی اس لئے کہ اس نے فاسد عوض کے ذریعہ اس کے منافع کو ضائع کردیا ہے۔ لہٰذا اس کا بدل وصول کرے گا، یہ اس صورت میں ہوگا جبکہ حال سے ناواقف ہو کر عمل کرے۔ اگر حال سے واقف ہوگا تو اس کو کچھ نہیں ملے گا۔ یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جبکہ عمل سے قبل استحقاق نکل آئے[2]۔

حنابلہ نے کہا: اگر عمل کے بعد درخت کا حقدار ظاہر ہو تو درخت کا مالک درخت اور اس کا پھل لے لے گا، اس لئے کہ وہ اس کا عین مال ہے اور عامل کے لئے نہ اس کے پھل میں کوئی حق ہوگا نہ درخت کے مالک پر اس کے لئے کوئی اجرت واجب ہوگی اس لئے کہ اس نے اس کو عمل کی اجازت نہیں دی ہے، البتہ غاصب پر عامل کے لئے اس کی اجرت مثل واجب ہوگی کیونکہ اسی نے اس کو دھوکہ دیا ہے اور اس سے کام لیا ہے۔

نیز انھوں نے کہا: اگر غاصب اور عامل پھل کو تقسیم کرلیں اور اس کو کھا جائیں اس کے بعد اس کا کوئی حقدار نکل آئے تو مالک کو حق ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس کو چاہے ضامن بنائے، اگر غاصب سے ضمان لے گا تو اس کو حق ہوگا کہ پورے کا ضمان لے یا اس کے

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۵۴۶۔

(۲) المنہاج مع مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۱۔

حصہ کے بقدر اس سے ضمان لے اس لئے کہ غاصب ہی عامل کے قبضہ کا سبب ہے، لہٰذا اس پر پورے کا ضمان واجب ہوگا اور مالک کو حق ہوگا کہ عامل کے حصہ کے بقدر اس سے ضمان لے، اس لئے کہ اس کے قبضہ میں تلف ہوا ہے، تو اگر مالک غاصب سے پورے کا ضمان لے تو وہ عامل سے اس کے حصہ کے بقدر وصول کرے گا اور عامل غاصب سے اجرت مثل وصول کرے گا، اس لئے کہ اس نے اس کو دھوکہ دیا ہے[1]۔

د- مالک کا تصرف کرنا:

۴۷- مالک کے تصرف سے مراد: مالک نے جس باغ پر مساقات کی ہے۔ اس کا اس کو مدت کے اندر فروخت کردینا یا ہبہ کردینا، یا رہن رکھ دینا یا وقف کردینا ہے۔

شافعیہ نے کہا: جس باغ پر مساقات ہو اس کو مدت کے اندر فروخت کردینا، اجرت لی ہوئی شئ کو فروخت کرنے کے مشابہ ہوگا لیکن فتاویٰ البغوی میں ہے: اگر مالک پھل نکلنے سے قبل اس کو فروخت کردے تو بیع پہلے صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ اس کے پھلوں میں عامل کا حق ہے تو گویا وہ بعض پھل کا استثناء کرلے گا اور اگر پھل نکلنے کے بعد ہو تو درختوں میں اور پھلوں میں سے مالک کے حصہ میں بیع صحیح ہوگی اور توڑنے کی شرط لگانے کی ضرورت نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ جڑ کے ساتھ فروخت کئے گئے ہیں اور عامل خریدار کے ساتھ اسی طرح رہے گا جیسے وہ فروخت کنندہ کے ساتھ تھا۔

اور اگر صرف پھل میں سے اپنا حصہ فروخت کردے تو بیع صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ توڑنے کی شرط لگانے کی ضرورت ہوگی اور یہ مشترک میں ممکن نہیں ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۱۵، کشاف القناع ۳/ ۵۳۹۔

نووی نے کہا: یہ بات جو بغوی نے کہی ہے بہتر ہے[۱]۔

طبری نے کہا: مجھے یونس نے ابن وہب کی طرف سے بتایا: انھوں نے کہا: امام مالک سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو زمین خریدے حالانکہ اس کے مالک نے اس سے قبل چند سال کے لئے کسی سے مساقات کی ہو اور مساقات کرنے والا کہے: میں اس کا زیادہ حقدار ہوں، اس کو حق نہیں ہے کہ مجھ کو نکالے، تو انھوں نے کہا، اس کو حق نہ ہوگا کہ اس کو نکالے یہاں تک کہ وہ اپنے عمل سے فارغ ہوجائے الا یہ کہ دونوں راضی ہوجائیں [۲]۔

ھ- اقالہ اور عذر سے فسخ کرنا:

۴۸- چونکہ جمہور فقہاء کے نزدیک مساقات عقد لازم ہے جیسا کہ گذرا، اس لئے عاقدین میں سے کسی کو یہ حق نہ ہوگا کہ تنہا اس کو فسخ کردے وہ صرف اسی طرح فسخ ہوگی جس طرح عقود لازمہ فسخ ہوتے ہیں، اور یہ دو امور میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہوگا:

امر اول: فسخ واقالہ پر صراحت کے ساتھ اتفاق ہوجائے۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

جن فقہاء کی رائے ہے جیسے ظاہر مذہب میں حنابلہ ہیں کہ مساقات غیر لازم عقد ہے وہ عاقدین میں سے ہر ایک کو فسخ کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔ اگر پھل کے ظاہر ہونے کے بعد ہو تو پھل دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگا اور عمل کو مکمل کرنا عامل پر واجب ہوگا اور اگر پھل ظاہر ہونے سے قبل فسخ ہو تو اگر خود عامل ہی فسخ کرے تو اس کو کچھ نہیں ملے گا، اس لئے کہ وہ اپنا حق ساقط کرنے پر راضی ہوگیا ہے، اور اگر مالک فسخ کرے تو اس پر عامل کے لئے اجرت مثل واجب ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس کو اپنا عمل مکمل کرنے سے روک دیا ہے[۱]۔

امر دوم: عذر کی وجہ سے فسخ ہونا: اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اور اس سلسلہ میں دو رائیں ہیں:

پہلی رائے: عاقدین میں سے کسی ایک کے ساتھ عذر پیش آجانے کی وجہ سے فسخ کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ اگر عذر کے وقت عقد لازم رہے گا تو صاحب عذر کو ضرر لاحق ہوگا جس کا التزام اس نے عقد میں نہیں کیا ہے۔ یہ حنفیہ کا مذہب ہے اور عذر کی وجہ سے فسخ کے اصل جواز میں مالکیہ ان سے قریب ہیں۔

دوسری رائے: عذر کی وجہ سے فسخ کرنا جائز نہ ہوگا، یہ شافعیہ کے نزدیک ہے، یہ اس وجہ سے کہ عقد لازم ہے، اس پر دونوں کا اتفاق ہے، لہٰذا دونوں کے اتفاق کے بغیر فسخ نہ ہوگا[۲]۔

(دیکھئے: اجارۃ فقرہ/ ۶۴-۶۵)۔

عذر کی وجہ سے فسخ کی دو قسمیں:

عاقدین کے تعلق سے عذر کی دو قسمیں ہیں: مالک کا عذر، عامل کے اعذار۔

اول: مالک کا عذر:

۴۹- مالک کا ایک عذر یہ ہے کہ اس پر قرض کا بوجھ بڑھ جائے اور درخت کو فروخت کئے بغیر اس کو ادا کرنے کی کوئی صورت نہ ہو۔ حنفیہ نے کہا: اگر عامل کو ضرر پہنچائے بغیر فسخ کرنا ممکن ہو مثلاً عامل کے کام شروع کرنے سے قبل یا کام کرنے اور پھل کے پکنے کے بعد فسخ

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۶۷-۲۵۲-۲۵۵۔

(۲) اختلاف الفقہاء للطبری ۱۴۳۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۱، الشرح الکبیر مع المغنی ۵/ ۵۶۵، ۵۶۶، کشاف القناع ۳/ ۵۳۷۔

(۲) القلیوبی ۳/ ۸۰۔

کرے تو قاضی پہلے اس کے قرض میں زمین فروخت کرے گا پھر عقد کو فسخ کرے گا، محض عذر کے پیش آجانے سے مساقات فسخ نہیں ہوتی ہے۔

اس حالت میں مالک سے ضرر کو دور کرنے کے لئے فسخ کو جائز قرار دینا اس صورت میں ہوگا جبکہ اس کو لاحق ہونے والے ضرر کے بغیر عقد کو برقرار رکھنا ممکن نہ ہو، لہٰذا اس کو ضرر نہیں پہنچایا جائے گا اس کو عذر کی وجہ سے اجارہ کے فسخ کرنے پر قیاس کیا گیا ہے۔

اگر ضرر کے بغیر فسخ کرنا ممکن نہ ہو، جیسا کہ اگر عامل کے عمل کے بعد، پھل پکنے سے قبل ہوتو اس کو حق نہ ہوگا کہ عقد کو فسخ کرے یا درخت کو فروخت کرے بلکہ پھل کے پکنے تک عقد کا حکم باقی رہے گا، پھر اس وقت پھل میں سے اپنا حصہ فروخت کرے گا اور اپنے قرض میں درخت فروخت کرے گا، اور باقی ماندہ میں عقد کو فسخ کرے گا۔ اس لئے کہ شرکت دونوں کے درمیان پھل میں منعقد ہوتی ہے، اور اس کے پکنے کی حد معلوم ہے، لہٰذا انتظار کرنے میں پورا فائدہ حاصل ہوگا اور دونوں جانب سے ضرر دور ہوگا اور معاملہ کو توڑنے میں عامل کا ضرر ہے، اس حیثیت سے کہ اس پھل میں اس کا جو حصہ وحق ہے اس کا ابطال ہے، اس ضرر کو دور کرنے کے لئے ہم نے کہا: مالک کو درخت فروخت کرنے سے منع کیا جائے گا اور نکلے ہوئے پھل کے پکنے تک دونوں کے درمیان عقد باقی رہے گا(۱)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر عمل سے قبل یا اس کے بعد عقد پر افلاس طاری ہوجائے تو مالک کے افلاس کی وجہ سے مساقات فسخ نہ ہوگی بلکہ اس شرط پر درخت فروخت کیا جائے گا کہ اس میں مساقات باقی رہے گی اگرچہ چند سال کے لئے مساقات ہو جیسا کہ مکان اس شرط پر فروخت کیا جاتا ہے کہ وہ کرایہ پر باقی رہے گا(۲)۔

(۱) المبسوط ۲۳/۱۰۱، ۱۰۲، بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۳، اختیار ۳/ ۸۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/ ۵۴۶، مواہب الجلیل ۵/ ۳۸۳۔

دوم: عامل کے اعذار:

۵۰- عامل کے اہم اعذار درج ذیل ہیں:

الف- عامل کا عمل سے عاجز ہونا۔

اگر عامل، مرض یا بڑھاپا کی وجہ سے عمل سے عاجز ہوجائے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کہا: اگر عامل بڑھاپا یا عمل سے کمزور کرنے والے مرض کے سبب عمل سے عاجز ہوجائے تو عقد کو فسخ کرنا جائز ہوگا۔ یہ اس لئے کہ عقد کے تقاضا کے مطابق اس پر عمل کو لازم قرار دینے میں اس کو زیادہ ضرر ہوگا جو عقد میں اس پر لازم نہیں ہے، اسی طرح اس کو حکم نہیں دیا جائے گا کہ کسی کام کرنے والے کو اجرت پر رکھے، اس لئے کہ اس میں بھی اس کو ضرر لاحق ہوگا جس کا التزام اس نے عقد میں نہیں کیا ہے(۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر عامل عاجز ہوجائے اور پھل کی فروختگی جائز ہوگئی ہو تو مالک کو حق نہ ہوگا کہ اس کے علاوہ کسی دوسرے سے مساقات کرے بلکہ اس کی ذمہ داری ہوگی کہ کسی کام کرنے والے کو اجرت پر رکھے یا عامل پر واجب ہوگا کہ کسی کام کرنے والے کو اجرت پر رکھے اور اگر اس کے پاس کچھ نہ ہو تو پھل میں سے اس کے حصہ سے اجرت پر رکھا جائے گا(۲)۔

حنابلہ نے کہا: اگر عامل کمزور ہوجائے اور وہ امانت دار ہو تو اس کے ساتھ ایک دوسرے قوی امانت دار عامل کو ملا دیا جائے گا۔ اس کا قبضہ نہیں ہٹایا جائے گا، اس لئے کہ عمل اس پر واجب ہے اور اس کا قبضہ باقی رکھنے میں کوئی ضرر نہیں ہے۔

اگر بالکل عاجز ہوجائے تو اس پر کام کرنے والے کو اس کے

(۱) المبسوط ۲۳/ ۱۰۲۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۷۱۔

قائم مقام کردیا جائے گا اور عقد فسخ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ عمل کو مکمل کرنا اس پر واجب ہے اور یہ صورت اس کے مکمل کرنے کی ہے[1]۔

شافعیہ کے نزدیک عقد مساقات پر مرض کے طاری ہونے، اسی طرح بھاگ جانے، قید کئے جانے یا عمل سے گریز اختیار کرنے کی وجہ سے فسخ کے جائز ہونے میں تفصیل ہے خواہ یہ سب عمل سے فارغ ہونے سے قبل ہوں یا اس کے شروع کرنے سے قبل ہوں۔

انھوں نے کہا: اگر کوئی دوسرا اس کا کام تبرع کے طور پر کردے اگرچہ تبرع کرنے والا مالک ہی ہو تو عامل کا حق باقی رہے گا۔ اس لئے کہ ان دونوں میں سے کوئی دوسرے پر واجب میں سے جو کچھ خرچ کرے گا وہ اس میں تبرع کرنے والا سمجھا جائے گا۔

لیکن اگر تبرع کرنے والا اجنبی ہو تو مالک کو عقد فسخ کرنے کا حق ہوگا اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ اپنی ملکیت میں دوسرے کے داخل ہونے پر راضی نہ ہو۔

اگر کوئی دوسرا تبرع نہ کرے اور وہ معاملہ کو حاکم کے پاس پیش کرسکتا ہو تو اس کے پاس پیش کرے گا پھر اس عامل کے پاس مال ہو اور مساقات اس کے ذمہ میں ہو تو حاکم اس کی طرف سے کام مکمل کرنے والے کو اجرت پر رکھے گا ورنہ اگر مساقات عامل کے عین پر ہو تو اس کی طرف سے اجرت پر نہیں رکھے گا اس لئے کہ اس حالت میں مالک کو اختیار ہوگا کہ فسخ کردے یا باقی رکھے۔

اگر عامل کے پاس مال نہ ہو، اور پھل ظاہر ہو چکا ہو تو پھل کے عوض اجرت پر رکھے گا ورنہ اگر ایسے عامل کو اجرت پر رکھنا ممکن ہو پھل کے ظاہر ہونے تک جو ادھار اجرت پر کام کرسکے تو ایسا کرے اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو حاکم اس کے لئے مالک سے یا کسی دوسرے سے

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۵۷۴-۵۷۵۔

قرض لے گا اور پھل میں سے اس کے حصہ سے ادا کرے گا یا مالک ہی کو خرچ کرنے کی اجازت دیدے گا۔ لیکن اس کے بعد جو کچھ خرچ کرے گا اس سے وصول کرے گا۔

البتہ اگر مالک حاکم کے پاس معاملہ پیش نہ کرسکتا ہو یا وہاں کوئی حاکم ہی نہ ہو یا حاکم اس کی درخواست نامنظور کردے یا اپنا دعویٰ عامل کی بیماری یا اس کا بھاگنا وغیرہ ثابت کرنے سے عاجز ہو تو مالک اگر اس پر خرچ کرے یا کام کرے اور اپنے اخراجات یا کام کی اجرت اس سے وصول کرنا چاہے تو اس پر واجب ہوگا، اپنے اخراجات یا عمل پر گواہ بنالے اور یہ بھی واجب ہوگا کہ گواہ بنانے میں وصول کرنے کی صراحت کردے، اور اگر اس طرح گواہ نہیں بنائے گا تو اس کو وصول کرنے کا حق نہ ہوگا، اسی طرح اگر اس کے لئے گواہ بنانا ممکن نہ ہو تو اصح قول کے مطابق اس کو وصول کرنے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ بہت ہی نادر عذر ہے، لیکن اگر وہ چاہے تو اس کو فسخ کرنے کا حق ہوگا[1]۔

ب- عامل کا سفر کرنا، اس لئے کہ اپنے مقروض سے مطالبہ کرنے کے لئے یا حج کے لئے کبھی اس کو سفر کی ضرورت ہوسکتی ہے۔

ج- اپنے پیشہ کو ترک کردینا، اس لئے کہ بعض پیشے جن سے ضرورت پوری نہ ہوسکے ان کو چھوڑ کر دوسرا پیشہ اختیار کرنا پڑتا ہے، حالانکہ عمل سے کوئی مانع موجود نہ ہو۔

اسی کے ساتھ حنفیہ کے نزدیک ان تینوں امور مرض، سفر اور پیشہ کو ترک کرنے کے سبب فسخ کرنے کے بارے میں دو روایات ہیں، ہدایہ اور اس کے حاشیہ عنایہ میں ہے کہ یہ دونوں روایات عمل ترک کرنے کے بارے میں ہیں، البتہ انھوں نے ان دونوں میں

(۱) شرح المحلی علی المنہاج وحاشیۃ القلیوبی وعمیرۃ ۳/ ۶۶، حاشیۃ الشرقاوی علی شرح التحریر ۲/ ۸۵، الوجیز ۱/ ۲۲۸، ۲۲۹، فتح الوہاب وحاشیۃ البجیرمی ۳/ ۱۸۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۰۔

تطبیق کو صحیح قرار دیتے ہوئے کہا: اگر عامل پر خود عمل کرنے کی شرط لگائی جائے تو اس عذر سے فسخ کرنا مباح ہوگا، اسی طرح اگر اس کو مطلق رکھا جائے تو اس عذر کی وجہ سے فسخ کرنا مباح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کو حق ہوگا کہ کام میں کسی دوسرے کو اپنی جگہ مقرر کردے۔

حنفیہ کے نزدیک فسخ کے طریقہ میں بھی دو روایات ہیں: جامع صغیر کی روایت میں ہے: فسخ کے لئے قضاء شرط نہ ہوگی، چنانچہ عذر والا تنہا اس کو فسخ کرسکے گا، اور زیادات کی روایت میں ہے: قضاء یا باہمی رضامندی شرط ہوگی[۱]۔

د- اگر ظاہر ہوجائے کہ عامل چور ہے، اور درخت یا پھل کے بارے میں اس سے اندیشہ ہو تو مالک کو عقد فسخ کردینے کا حق ہوگا[۲]، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر بینہ، اقرار یا عامل کی طرف سے مالک کی طرف لوٹائی گئی قسم کے ذریعہ عامل کی خیانت ثابت ہوجائے تو عمل کے مکمل ہونے تک اس کے ساتھ ایک نگراں کو مقرر کردیا جائے گا اور نگراں کی اجرت عامل پر ہوگی، اور اگر نگراں کے ذریعہ اس کی حفاظت ممکن نہ ہو تو عامل کے مال سے ایک مزدور کام پورا کرنے کے لئے اجرت پر رکھا جائے گا اور نگراں کی اجرت بھی عامل پر ہی واجب ہوگی[۳]۔

شافعیہ نے کہا: اگر مساقات میں عامل کے اقرار، بینہ یا لوٹائی ہوئی قسم کے ذریعہ اس کی خیانت ثابت ہوجائے تو عمل پورا ہونے تک اس کے ساتھ ایک نگراں کو مقرر کردیا جائے گا اور اس کا قبضہ برقرار رہے گا اس لئے کہ عمل اس پر واجب حق ہے۔ اور اس طریقہ

(۱) الہدایہ وشروحات ۸/ ۴۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۵، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۵/ ۲۸۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۸، المبسوط ۲۳/ ۱۰۱۔

(۳) الشرح الکبیر مع المغنی ۵/ ۵۷۳ - ۵۷۴، کشاف القناع ۳/ ۵۴۱۔

سے اس کو وصول پانا ممکن ہے، تو دونوں حقوق کی رعایت کرتے ہوئے یہ طریقہ اختیار کرنا متعین ہوگا اور نگراں کی اجرت اس پر واجب ہوگی۔ ہاں اگر خیانت ثابت نہ ہو لیکن مالک کو اس میں شبہ ہو تو اس کے ساتھ نگراں مقرر کیا جائے گا اور اس وقت اس کی اجرت مالک پر ہوگی، اور اگر نگراں کے ذریعہ اس کی حفاظت نہ ہوسکے تو اس کا قبضہ بالکل ختم کردیا جائے گا اور کام مکمل کرنے کے لئے عامل کے مال سے کسی کو اجرت پر رکھا جائے گا، اس لئے کہ اس پر جو عمل واجب ہے اس کو اس سے وصول پانا ممکن نہ رہا، اور اسی طریقہ سے اس پر قدرت ہوسکتی ہے، ہاں اگر مساقات اس کی ذات پر ہو تو جیسا کہ اذرعی نے کہا ہے ظاہر ہے کہ اس کی طرف سے اجرت پر نہیں رکھا جائے گا بلکہ مالک کو اختیار ہوگا[۱]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ کوئی دوسرا اس کے قائم مقام نہ ہوگا اور نہ عقد فسخ ہوگا صرف اس سے حفاظت واجب ہوگی اور اگر حفاظت ممکن نہ ہو تو حاکم اس کے برخلاف کسی دوسرے عامل سے مساقات کرے گا۔

پھر اگر دوسرے عامل سے جس جزء پر اتفاق ہو وہ پہلے سے کم یا زیادہ ہو تو اضافہ اس کا ہوگا اور کمی کی ذمہ داری اس پر ہوگی[۲]۔

ان حالات میں فسخ کے احکام:

۱۵- اگر یہ عوارض، درخت پر پھل پیدا ہونے سے قبل پیش آئیں تو عقد ٹوٹ جائے گا اور عامل کو کچھ نہیں ملے گا اگرچہ اس نے درخت کی سینچائی، اس کی نگرانی اور حفاظت کی ہو، اس لئے کہ مساقات پیداوار میں شرکت ہے اور ابھی کچھ پیدا نہیں ہوا ہے جس کی وجہ سے دونوں

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۱۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۱، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۴۹۔

کے درمیان کسی چیز میں شرکت ہوسکے، کاسانی نے کہا: کہا گیا ہے یہ حکم قضاء میں ہے، اگر چہ دیانت میں عامل کو راضی کرنا واجب ہوگا۔

اور اگر درخت پر پھول لگ جائے یا پھل لگ جائے لیکن ابھی تک پکا نہ ہو تو حکم درج ذیل ہوگا:

الف- عقد میں لگائی گئی شرط کے مطابق، پھل کے مکمل پکنے تک پیداوار دونوں کے درمیان باقی رہے گی۔

ب- باقی ماندہ میں، درخت میں کام کرنا دونوں پر واجب ہوگا اس لئے کہ یہ مشترک مال میں کام ہے جس میں کسی ایک فریق پر کام کی شرط نہیں لگائی گئی ہے۔ لہٰذا یہ کام دونوں پر واجب ہوگا۔

ج- عامل پر واجب ہوگا کہ وہ مالک کو درخت کی نصف اجرت مثل ادا کرے، اس لئے کہ فسخ کی وجہ سے عقد ختم ہو چکا ہے اور پھل کی موجودہ حالت میں اس کو توڑنے میں عامل کو ضرر ہوگا اور بلا اجرت اس کو باقی رکھنے میں زمین کے مالک کو ضرر ہوگا، لہٰذا اجرت مثل کے عوض چھوڑنے میں دونوں جانب کی رعایت ہو جائے گی۔

د- اس حالت میں عامل کے حق کی رعایت کرتے ہوئے درخت کو فروخت کرنا جائز نہ ہوگا الا یہ کہ وہ اس کی اجازت دیدے اور اپنا حق ساقط کردے (۱)۔

مالکیہ مساقات والے درخت کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں اگر چہ چند سالوں کے لئے مساقات ہو جیسا کہ کرایہ پر دیئے گئے گھر کو فروخت کرنا جائز ہے (۲)۔

ھ- اگر زمین یا درخت پر کسی کا حق نکل آئے تو پھل حقدار کا ہوگا اس لئے کہ وہ درخت کے تابع ہے، اور جس شخص نے درخت کو مساقات کے طور پر عامل کو دیا ہے، عامل اس سے اپنے کام کی اجرت

(۱) المبسوط ۲۳/ ۵۷، ۵۸، بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، درر الحکام وحاشیۃ الشرنبلالی ۲/ ۳۲۷۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۵۴۶۔

مثل وصول کرے گا، اس لئے کہ مساقات میں عقد شرکت فاسد ہو جائے گا، لہٰذا پھل میں اس کا حق ساقط ہو جائے گا اور عقد فاسد میں اس کا عمل وصول شدہ باقی رہے گا اس لئے اجرت مثل کا حقدار ہوگا۔

اگر یہ عوارض پھل کے پکنے کے بعد پیش آئیں تو پھل شرط کے مطابق دونوں میں تقسیم ہوگا (۱)۔

مساقات میں ہلاکت وغیرہ کا حکم:

۵۲- اگر پورا باغ ہلاک ہو جائے تو اس میں مساقات فسخ ہو جائے گی، یہ شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول ہے جیسا کہ نووی نے ذکر کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے لکھا ہے کہ بغوی نے کہا: اگر کسی آفت کی وجہ سے تمام پھل تلف ہو جائیں تو عقد فسخ ہو جائے گا۔

نووی نے کہا: متولی نے نقل کیا ہے: اگر درختوں پر سرے سے پھل ہی نہ لگے یا کسی آفت کی وجہ سے تمام پھل تلف ہو جائیں یا غصب کر لئے جائیں تو عمل کو مکمل کرنا عامل پر واجب ہوگا اگر چہ اس سے اس کو ضرر پہنچے جیسا کہ مضاربت کے عامل کو پابند کیا جائے گا کہ وہ تمام سامان کو نقد کی صورت میں کردے اگر چہ نقصان ظاہر ہوا اور اس کو مشقت کے علاوہ کچھ حاصل نہ ہو۔ یہ اس سے اصح ہے جس کو بغوی نے لکھا ہے: اگر کسی آفت کی وجہ سے تمام پھل تلف ہو جائیں تو عقد فسخ ہو جائے گا الا یہ کہ مراد عمل کے پورا ہونے اور پھل کے مکمل ہونے کے بعد ہو (۲)۔

اگر کچھ پھل ہلاک ہو جائے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے اور کچھ تفصیل ہے جس کو مالکیہ وشافعیہ نے ذکر کیا ہے۔

ابن عبد البر نے کہا: اگر باغ کا کچھ حصہ ہلاک ہو جائے تو اس

(۱) المبسوط ۲۳/ ۵۷، ۵۸، بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴، ودرر الحکام وحاشیۃ الشرنبلالی ۲/ ۳۲۷۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۶۳۔

میں سے جو ہلاک ہوجائے وہ اس سے ساقط ہوجائے گا بشرطیکہ اس سے پھل کی امید نہ ہو، اور جس درخت سے کھجور توڑ لیا جائے اس کی سینچائی اس پر لازم نہ ہوگی اور جس کا پھل نہ توڑا گیا ہو، پھل توڑنے تک اس کی سینچائی اس پر لازم ہوگی اگرچہ دوسرے کا پھل اس سے قبل توڑلیا جائے۔

اگر ایک تہائی یا اس سے زیادہ ہلاک ہوجائے تو اس کے بارے میں امام مالک سے دو روایات ہیں: اول: عامل کو اختیار ہوگا کہ مساقات کو فسخ کردے یا اس کو باقی رکھے، دوم: مساقات دونوں کے لئے لازم ہوگی البتہ اگر آفت کھجور یا درخت کے متعین حصہ پر آئے تو صرف اس میں مساقات فسخ ہوگی اس کے علاوہ میں نہیں۔

اگر آفت باغ کے تہائی سے کم کو ہلاک کرے تو مساقات صحیح اور لازم ہوگی۔

اگر کنواں ویران ہوجائے تو مساقات فسخ ہوجائے گی، البتہ اگر عامل چاہے کہ کنواں کی اصلاح میں اپنے مال سے خرچ کرے اور مساقات پر برقرار رہے اور باغ کا مالک پھل میں سے اخراجات کے بقدر گروی رکھ لے تو اس کو یہ حق ہوگا (۱)۔

نووی نے کہا: اگر کچھ پھل ہلاک ہوجائے تو عامل کو اختیار ہوگا کہ عقد کو فسخ کردے، اس صورت میں اس کو کچھ نہ ملے گا یا عقد کو باقی رکھے، کام پورا کرے اور اپنا حصہ لے لے (۲)۔

(۱) الکافی ۲/ ۱۰۹۔
(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۶۳۔

مسا کنہ

تعریف:

۱- مساکنۃ (لغت میں) مفاعلۃ کے وزن پر ہے (۱)، ساکنہ سے ماخوذ ہے۔ یعنی ایک گھر میں اس کے ساتھ رہنا، کہا جاتا ہے: "تساکنوا فی الدار"، یعنی وہ لوگ ایک ساتھ گھر میں رہے (۲)۔

اصطلاح میں: نووی نے امام شافعی سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے: مساکنہ: دونوں کا ایک گھر میں یا ایسے دو گھروں میں رہنا جن دونوں کا صحن اور داخل ہونے کا راستہ ایک ہو، شیخ ابو حامد نے کہا: حجرۃ سے مراد صحن ہے (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اقامہ:

۲- اقامہ لغت میں أقام کا مصدر ہے اور جگہ کا نام مقام ہے (میم کے ضمہ کے ساتھ) أقام بالموضع إقامۃ اس کو وطن بنانا، اسم فاعل مقیم ہے (۴)۔

اصطلاح میں اقامہ درج ذیل معانی پر بولا جاتا ہے:

۱- کسی جگہ قیام کرنا۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۳۰/ ۲۳۲۔
(۲) المعجم الوسیط مادہ "سکن"۔
(۳) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۳۱۔
(۴) المصباح المنیر، المعجم الوسیط مادہ "قوم"۔

۲- ایسے الفاظ کے ذریعہ نماز کے شروع کرنے کی خبر دینا جس کو شارع نے مقرر کیا ہے(۱)۔

اقامہ اور مساکنہ میں فرق جیسا کہ ابن عابدین نے کہا: یہ ہے کہ اقامہ میں اگر مدت کی قید ہو تو اس کے مفہوم میں طویل ہونا داخل ہوگا اور اس میں پوری مذکورہ مدت کی قید ہوگی اور مساکنہ اس کے برخلاف ہے کہ اس کے متحقق ہونے میں طویل ہونا مطلقاً لازم نہ ہوگا اس لئے کہ وہ قلیل وکثیر دونوں پر صادق آتا ہے۔ لہٰذا اس کے لئے مدت کی قید نہ ہوگی(۲)۔

ب- مجالسہ:

۳- مجالسہ جالسہ سے ماخوذ ہے، اس کے ساتھ بیٹھنا، اسم صفت مجالس اور جلیس ہے، تجالسوا ایک دوسرے کے ساتھ بیٹھنا(۳)۔

مساکنہ اور مجالسہ میں ربط جیسا کہ ابن عابدین نے لکھا ہے یہ ہے کہ مساکنہ اور مجالسہ من وجہ مشترک ہے اور من وجہ ایک دوسرے سے جدا ہے۔

اول: وقت دونوں کے لئے ظرف ہے معیار نہیں ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کسی وقت کے ساتھ متعین نہیں ہے، کیونکہ یہ تمام اوقات میں صحیح ہیں اگر چہ وقت کم ہو۔

دوم: مساکنہ برقرار رہنے اور ہمیشہ رہنے کے ذریعہ ہوتا ہے اور یہ اہل وعیال اور سامان کے ذریعہ ہوتا ہے(۴)، مجالسہ اس کے برخلاف ہے کہ وہ اس کے بغیر بھی پایا جاتا ہے۔

(۱) قواعد الفقہ للبرکتی، القلیوبی ۳/۳۰۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۷۸، ۲۰۹۔

(۳) المعجم الوسیط

(۴) ابن عابدین ۳/ ۷۸۔

اجمالی حکم:

مساکنہ سے متعلق کچھ احکام ہیں جن میں سے بعض یہ ہیں:

الف- عدت کے دوران، عدت گزارنے والی عورت کا ساتھ رہنا:

۴- معتدہ کے ساتھ طلاق دینے والے کی رہائش کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ طلاق دینے والے مرد کے لئے معتدہ کے ساتھ رہائش اختیار کرنا جائز نہ ہوگا، اس سلسلہ میں انھوں نے طلاق رجعی وبائن کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے(۱)۔

حنفیہ کے نزدیک: اگر عدت گذارنا شوہر کے گھر میں رہتے ہوئے واجب ہو اور طلاق دینے والا پابند شرع ہو تو ایک گھر میں دونوں کی رہائش اختیار کرنے میں کوئی حرج نہ ہوگا(۲)۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ طلاق دینے والے کے لئے مطلقہ رجعیہ کے ساتھ رہائش اختیار کرنا تو جائز ہوگا بائنہ کے ساتھ جائز نہ ہوگا(۳)۔

اس کی تفصیل اصطلاح (سکنٰی فقرہ/ ۱۶) میں دیکھی جائے۔

ب- مساکنہ پر قسم کھانا:

۵- اگر قسم کھانے والا کہے: خدا کی قسم میں فلاں کے ساتھ رہائش اختیار نہیں کروں گا تو اس میں یا تو کسی جگہ کی قید ہوگی مثلاً اس کوٹھری میں یا اس گھر میں اس کے ساتھ رہائش اختیار نہیں کروں گا۔

(۱) الخرشی ۴/ ۸۵، ۸۶ طبع دار صادر، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۱۸، ۴۱۹، القلیوبی ۴/ ۵۷۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۶۲۱، ۶۲۲، تبیین الحقائق ۳/ ۳۷ طبع دار المعرفہ۔

(۳) المغنی ۸/ ۵۳۰، کشاف القناع ۵/ ۴۳۴۔

یااس میں کوئی قید نہ ہوگی۔

تو پہلی حالت میں: یعنی لفظوں میں کسی جگہ کی قید ہو: فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر قسم کے وقت دونوں اس میں موجود ہوں، پھر قسم کھانے والا یا جس کے خلاف قسم کھائی گئی ہے یا دونوں ایک ساتھ اس جگہ سے جہاں دونوں رہائش پذیر ہوں اس طرح منتقل ہوجائیں کہ عرف میں ساتھ رہنا نہ کہا جائے تو حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ ایک ساتھ رہائش اختیار کرنا ختم ہوگیا۔

اگر بلا عذر دونوں اس میں رکے رہیں تو حانث ہوجائے گا۔

اسی طرح اگر قسم کھانے والا یا جس کے خلاف قسم کھائی گئی ہے قسم کے فوراً بعد دیوار وغیرہ کی تعمیر شروع کردے اس طرح کہ ہر مکان کے لئے فائدہ اٹھانے کی چیز اور داخل ہونے کا راستہ الگ ہوجائے تو جمہور مالکیہ کے نزدیک قسم کھانے والا حانث نہ ہوگا، یہی شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے جس کو بغوی نے راجح قرار دیا ہے، یہ ان کے نزدیک اصح کے خلاف ہے، اس لئے کہ وہ ساتھ رہائش کو ختم کرنے میں مشغول ہوگیا ہے، امام مالک نے دیوار کو مکروہ قرار دیا ہے۔

اس میں حانث نہ ہونے میں دیوار کے کافی ہونے کے لئے مالکیہ نے ایک دوسری قید کا اضافہ کیا ہے وہ یہ کہ قسم، اہل وعیال میں ہونے والے جھگڑے کی وجہ سے ہو۔ اگر اس کے پڑوس کو ناپسند کرنے کی وجہ سے ہو تو منتقل ہونا ضروری ہوگا۔

ابن الماجشون نے کہا: اگر دیوار کھجور کی ٹہنی کی ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اور یہی شافعیہ کے نزدیک اصح ہے کہ وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ بلا ضرورت تعمیر کے مکمل ہونے تک ساتھ رہائش پائی جائے گی۔ نیز اس لئے کہ وہ دونوں، دیوار کی تعمیر میں مشغول ہوکر دونوں گھروں کے ایک دوسرے سے الگ ہونے سے قبل ساتھ رہائش اختیار کریں گے۔ اس کے برخلاف اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک فوراً نکل جائے اور دیوار تعمیر کرے پھر لوٹ آئے تو قسم کھانے والا حانث نہ ہوگا (۱)۔

دوسری حالت: لفظوں میں کسی جگہ کی قید نہ ہو، کسی غیر معین گھر کا ذکر کرے اور باقی مسئلہ اپنی حالت پر ہو تو حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک حانث نہ ہوگا (۲)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر گھر کی کسی خاص جگہ کی نیت کرے تو ان کے نزدیک راجح مذہب جس کو جمہور نے قطعی کہا ہے یہ ہے کہ قسم اس کی نیت پر محمول ہوگی۔ اگر کسی خاص جگہ کی نیت نہ کرے بلکہ رہائش کو مطلق رکھے تو مذہب میں مشہور قول کے مطابق کسی بھی جگہ کے ساتھ رہائش اختیار کرنے کی وجہ سے حانث ہوجائے گا (۳)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۸۷، ۹۷ طبع بولاق، تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ ۱/ ۴۲ طبع دار المعرفہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۳۷، ۲۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۴۹، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۳۱، ۳۲، ۳۳، أسنی المطالب ۴/ ۲۵۳، المغنی ۸/ ۷۶۹، ۷۷۰، کشاف القناع ۶/ ۲۶۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۸۷، تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ ۱/ ۴۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۳۷، ۲۳۸۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۳۲، ۳۳۔

مسامحہ

تعریف:

۱- مسامحہ لغت میں: معاملہ میں نرمی برتنا، مطلوب میں موافقت کرنا اور غلطی سے درگذر کرنا ہے، یہ لفظ سمح سے ماخوذ ہے جس کا معنی بخشش کرنا ہے، کہا جاتا ہے: سمح الرجل سماحة وسموحة: بخشش کرنا، تسامح القوم تسامحا ومسامحة: معاملہ میں نرمی برتنا، بغیر کسی مناقشہ اور جھگڑا کے لینا۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مشاجرۃ:

۲- مشاجرہ کا معنی آپس میں جھگڑا کرنا ہے، کہا جاتا ہے: تشاجر القوم مشاجرة: باہم جھگڑا کرنا، اشتجر القوم: لوگ باہم جھگڑ گئے (۲)۔

دونوں میں تضاد کا تعلق ہے۔

ب-مشاحہ:

۳- مشاحہ لغت میں: شح الرجل: سے ماخوذ ہے، حرص کے ساتھ سخت بخیل ہونا، کہا جاتا ہے: تشاحوا فی الأمر وعليه: بعض کا بعض کے ساتھ بخل کرنا اور فوت ہونے کے اندیشہ سے جلدی کرنا، کہا جاتا ہے: هما يتشاحان على أمر: باہم جھگڑا کرنا، دونوں میں سے کوئی اس کو چھوڑنا نہ چاہے (۱)۔

دونوں میں تضاد کا تعلق ہے۔

شرعی حکم:

۴- علماء نے کہا: مسامحت، مندوب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "رحم الله رجلا سمحا إذا باع وإذا اشترىٰ وإذا اقتضىٰ" (۲) (اللہ تعالیٰ اس شخص پر رحم کرے جو خرید وفروخت اور تقاضا کے وقت چشم پوشی کرے)۔

ابن حجر نے کہا: حدیث میں معاملہ میں چشم پوشی کرنے اور اعلیٰ اخلاق استعمال کرنے اور جھگڑا ترک کرنے کی ترغیب دی گئی ہے، اور مطالبہ میں لوگوں پر تنگی نہ کرنے اور ان کو معاف کرنے کی ترغیب دی گئی ہے۔

غزالی نے کہا: معاملہ میں چند امور کے ذریعہ احسان کا مرتبہ حاصل کیا جاسکتا ہے ان میں سے بعض یہ ہیں:

ثمن اور تمام دیون کے وصول کرنے میں چشم پوشی کرنا، کچھ دین چھوڑ دینا، مہلت دینا اور تاخیر کرنا، عمدہ سکہ کے مطالبہ میں سہولت برتنا، ان میں سے ہر ایک مندوب ہے اور اس کی ترغیب دی گئی ہے (۳)۔

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر، فتح الباری ۴؍۳۰۷، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۱) لسان العرب۔

(۲) حدیث: "رحم الله رجلا سمحا إذا باع ...... کی روایت بخاری (فتح الباری ۴؍۳۰۶) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۴؍۳۰۶، ۳۰۷ طبع السلفیہ، احیاء علوم الدین ۲؍۷۹، ۸۱۔

مساوات

تعریف:

۱- مساواۃ لغت میں: ہم مثل اور برابر ہونا ہے، کہا جاتا ہے: ساواہ مساواۃً مقدار یا قیمت میں ہم مثل وبرابر ہونا، اسی معنی میں اہل عرب کا قول ہے: هذا يساوي درهما یعنی اس کی قیمت ایک درہم کے برابر ہے(۱)۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۲)۔

مساوات سے متعلق احکام:

مساوات سے کچھ احکام متعلق ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں:

اول: مہر مثل کی تعیین میں، عورتوں کے درمیان مساوات بنیاد ہے:

۲- نکاح کی بعض صورتوں میں مہر مثل واجب ہوتا ہے، جیسے نکاح تفویض جس میں مہر مقرر نہ ہو اور نکاح فاسد میں وطی کرنا وغیرہ۔

مثل سے مراد: ایک عورت کا، چند امور میں دوسری عورت کے برابر ہونا، ان امور کا بیان آگے آرہا ہے۔

اس بارے میں اصل وہ حدیث ہے جس کی روایت معقل بن سنان نے کی ہے: "أن رسول الله ﷺ قضى في بروع بنت

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) فتح القدیر ۳/ ۲۴۶، الدسوقی ۲/ ۳۱۶، مغنی المحتاج ۳/ ۲۳۲، کشاف القناع ۵/ ۱۵۹۔

واشق، وكان زوجها مات ولم يدخل بها ولم يفرض لها صداقاً فجعل لها مهر نسائها لاوكس ولا شطط" (۱)

(رسول اللہ ﷺ نے بروع بنت واشق کے بارے میں جن کے شوہر صحبت سے قبل مرگئے اور ان کے لئے مہر مقرر نہیں کیا تھا فیصلہ فرمایا ان کی قوم کی عورتوں کا مہر کمی بیشی کے بغیر ان کو دیا جائے)۔

مساوات جو مہر مثل کی تعیین میں بنیاد ہے دو امور سے متحقق ہوتی ہے:

اول: قرابت۔

دوم: صفات (۲)۔

اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف- قرابت:

۳- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں (جس کو ابن قدامہ نے اولی کہا ہے) امام احمد کا مذہب ہے کہ مہر کی مساوات میں معتبر قرابت، باپ کی قرابت ہے، یعنی اس کا وہ قبیلہ جو باپ کی طرف سے ہو جیسے اس کی بہنیں، اس کی پھوپھیاں اس کی چچازاد بہنیں، اس لئے کہ ابن مسعودؓ کا قول ہے: اس کو اس کی قوم کی عورتوں کا مہر مثل کمی بیشی کے بغیر ملے گا۔ انھوں نے عورتوں کی نسبت عورتوں کی طرف کی ہے اور نسبت صرف باپ کے رشتہ داروں کی طرف کی جاتی ہے اس لئے کہ انسان اپنے باپ کی قوم کا ہم جنس ہوتا ہے، اور کسی شی کی قیمت

(۱) حدیث معقل بن سنان "أن رسول الله ﷺ قضى في بروع بنت واشق ...... کی روایت ترمذی (۳/ ۴۴۱) نے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔
(۲) فتح القدیر ۳/ ۲۴۶، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۵۴، مواہب الجلیل للحطاب مع التاج والإکلیل للمواق بہامشہ ۳/ ۵۱۷، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۱۶، ۳۱۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۳۱، ۲۳۲، الأشباہ للسیوطی ۳۹۳، ۳۹۴، کشاف القناع ۵/ ۱۵۹، المغنی ۶/ ۷۲۱، ۷۲۲۔

اس کی جنس کی قیمت دیکھ کر معلوم کی جاتی ہے(۱)۔

ماں کی قرابت معتبر نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا اگر اس کی ماں اور خالہ اس کے قبیلہ کی نہ ہوں تو ان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور اگر ماں اس کے باپ کے قبیلہ کی ہو جیسے اس کی چچازاد بہن ہو تو اس وقت اس کی ماں کے مہر کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس لئے کہ وہ اس کے باپ کی قوم میں سے ہے(۲)۔

عصبات کی عورتوں میں درجہ کے قریب ہونے اور اس کی صفات پر ان کے ہونے کی رعایت کی جائے گی، ان میں سے سب سے زیادہ قریب حقیقی بہن ہوگی، پھر علاتی بہن ہوگی، پھر حقیقی بھائی کی بیٹیاں، پھر علاتی بھائی کی بیٹیاں، پھر اسی طرح پھوپھیاں اور پھر چچا کی بیٹیاں ہوں گی۔

یہ شافعیہ کی ترتیب ہے، لیکن حنفیہ نے کہا: حقیقی بہنیں معتبر ہوں گی، پھر علاتی بہنیں، پھر پھوپھیاں، پھر حقیقی بہن کی بیٹیاں، پھر چچا کی بیٹیاں۔

مالکیہ کے نزدیک: سب سے قریب حقیقی بہنیں ہوں گی، پھر علاتی بہنیں، پھر حقیقی پھوپھیاں اور پھر علاتی پھوپھیاں۔

حنابلہ کے نزدیک: اس کے عصبہ کی عورتوں میں اس سے زیادہ قریب اس کی بہنیں ہوں گی، پھر پھوپھیاں، پھر چچا کی بیٹیاں، ان میں اقرب فالاقرب کا لحاظ کیا جائے گا(۳)۔

اگر عصبہ کی عورتیں دو شہروں میں ہوں، اور یہ خود ان دونوں میں سے کسی ایک شہر میں ہو تو اس کے شہر کی عورتوں کا اعتبار ہوگا اور اگر اس

(۱) فتح القدیر مع الہدایۃ والعنایہ ۳؍۲۴۶، الشرح الکبیر ۲؍۳۱۶، ۳۱۷، المغنی ۶؍۲۲۷، مغنی المحتاج ۳؍۲۳۲۔

(۲) فتح القدیر ۳؍۲۴۶، الشرح الکبیر ۲؍۳۱۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۳؍۲۳۲، الدرالمختار ۲؍۳۵۴، الحطاب ۳؍۵۱۷، المغنی ۶؍۲۲۷۔

کے شہر کے علاوہ کسی شہر میں ہوں مثلاً جس شہر میں اس کے رشتہ داروں کی شادی ہوئی ہے، اس کی شادی اس کے علاوہ کسی دوسرے شہر میں ہو تو حنفیہ کے نزدیک ان کے مہروں کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ الگ الگ شہروں کے مہر الگ الگ ہوتے ہیں اور شافعیہ کے نزدیک شہر میں اجنبی عورتوں کے مقابلہ میں ان عورتوں کا اعتبار کرنا زیادہ بہتر ہوگا(۱)۔

اگر عصبہ کی عورتیں نہ ہوں، یا سرے سے انھوں نے نکاح ہی نہ کیا، یا نکاح تو کیا ہو لیکن ان کا مہر معلوم نہ ہو تو عورت کے مہر میں اس کے ذوی الارحام رشتہ داروں کے مہر کا اعتبار کیا جائے گا، ان میں اقرب فالاقرب کو مقدم رکھا جائے گا، چنانچہ ماں مقدم ہوگی پھر دادیاں، پھر خالائیں، پھر بہنوں کی بیٹیاں، پھر ماموں کی بیٹیاں اور ذوی الارحام کی عورتیں نہ ہوں، یا انھوں نے سرے سے نکاح ہی نہ کیا ہو یا ان کا مہر معلوم نہ ہو تو عورت کی مثل اجنبی عورتوں کا اعتبار ہوگا لیکن اس کے شہر کی اجنبی عورتیں مقدم ہوں گی، پھر اس سے قریب شہر کا اعتبار ہوگا(۲)۔

۴- اگر عورت کے رشتہ داروں میں سے دو عورتیں اس کے برابر ہوں اور دونوں کا مہر الگ الگ ہو تو کیا کم مہر کا اعتبار ہوگا یا زیادہ کا؟ ابن عابدین نے البحر سے نقل کیا ہے کہ مناسب یہ ہے کہ قاضی جس مہر کا اعتبار کر کے اس کے مطابق فیصلہ کردے صحیح ہوگا، کیونکہ فرق کم ہوتا ہے(۳)۔

شافعیہ نے کہا: اگر دادی اور نانی جمع ہو جائیں تو چند اقوال ہیں: سب سے راجح قول ہے کہ دونوں برابر ہوں گی اور ان میں سے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲؍۳۵۵، مغنی المحتاج ۳؍۲۳۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۳؍۲۳۲، المغنی ۶؍۲۲۷، حاشیہ ابن عابدین ۲؍۳۵۵، الدسوقی ۲؍۳۱۶۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲؍۳۵۴۔

کسی ایک کے ساتھ اس کو لاحق کر دیا جائے گا۔ خواہ اس کا مہر دوسری سے زیادہ ہو یا کم، زیادہ ہونے کی صورت میں شوہر کے ضرر کو اور کم ہونے کی صورت میں زوجہ کے ضرر کو نہیں دیکھا جائے گا (۱)۔

امام احمد سے دوسری روایت اور یہی اسحاق بن ہانی کی روایت ہے کہ عورت کو اس کے خاندان کی عورتوں کا مہر یعنی اس کی ماں، یا بہن، پھوپھی یا چچازاد بہن کے مثل ہوگا، ابوبکر نے اس روایت کو اختیار کیا ہے لیکن صاحب کشاف القناع نے حنابلہ کا ایک ہی قول ذکر کیا ہے کہ مہر مثل میں، اس کے باپ ماں کی طرف سے اس کے تمام رشتہ داروں میں سے اس کی برابر عورت کا اعتبار ہوگا جیسے اس کی بہن، پھوپھی، بھتیجی، چچا کی بیٹی، ماں اور خالہ وغیرہ، الاقرب فالاقرب کا اعتبار کیا جائے گا۔

مرداوی نے کہا: یہی راجح مذہب ہے اور اسی پر جمہور اصحاب ہیں (۲)۔

ابن ابی لیلیٰ نے کہا: معتبر اس کا اپنی ماں اور اپنی ماں کی قوم کے برابر ہونا ہے جیسے خالہ وغیرہ، اس لئے کہ مہر عورتوں کے بضع کی قیمت ہے، لہٰذا عورتوں کی طرف سے رشتہ داری کا اعتبار کیا جائے گا (۳)۔

مالکیہ میں سے عبدالوہاب نے کہا: اس کے خاندان اور اس کے پڑوسیوں کا اعتبار کیا جائے خواہ وہ عصبہ ہوں یا نہ ہوں۔

مواہب الجلیل میں ہے: مناسب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں عرف کا اعتبار کیا جائے لہٰذا اگر ماں وغیرہ کے مہر دیکھنے کا عرف ہو جیسا کہ ہمارے زمانے میں ہے تو اس کا اعتبار کرنا واجب ہوگا۔ لخمی وغیرہ نے اسی طرف اشارہ کیا ہے (۴)۔

(۱) نہایۃ المحتاج مع حاشیۃ الشبر املسی ۶/ ۳۴۶۔

(۲) المغنی ۶/ ۲۲۷، کشاف القناع ۵/ ۱۵۹، الانصاف ۸/ ۳۰۳۔

(۳) شرح العنایۃ بہامش فتح القدیر ۳/ ۲۴۶۔

(۴) الحطاب ۳/ ۵۱۷۔

ب - صفات میں مساوات:

زوجہ کے تعلق سے صفات میں مساوات کا اعتبار:

۵ - فقہاء نے لکھا ہے کہ مہر مثل میں اعتبار محض مذکورہ قرابت میں مساوات سے ثابت نہ ہوگا بلکہ اس کے ساتھ عمر، حسن، مال، عقل، دین، باکرہ و ثیبہ ہونے، ادب، کمال خلق، علم، عفت اور شرافت میں مساوات ضروری ہوگی، جس کے لئے مہر کا اعتبار کیا جائے اگر وہ لاولد ہو تو بچہ نہ ہونے میں بھی مساوات کا اعتبار ہوگا۔ اور اگر وہ بچہ والی ہو تو اس کے مہر مثل میں صاحب اولاد کے مہر کا اعتبار ہوگا (۱)۔

ان صفات میں مساوات کا اعتبار اس لئے کیا جائے گا کہ ان اوصاف کے الگ الگ ہونے سے مہر مثل الگ الگ ہوتا ہے، اس لئے کہ غریب عورت سے جتنے میں نکاح کیا جاتا ہے مالدار عورت سے اس سے زیادہ میں نکاح کیا جاتا ہے یہی حال جوان اور بوڑھی، خوبصورت و بدصورت کا ہے (۲)، اس لئے کہ دین، جمال یا مال وغیرہ صفات کے ساتھ متصف عورت میں رغبت اس کے خلاف عورت کی رغبت سے الگ ہوتی ہے، لہٰذا جب یہ چیزیں پائی جائیں گی تو اس کا مہر بڑھ جائے گا، اگر یہ سب صفات نہ ہوں گی یا بعض نہ ہوں گی تو اس کا مہر کم ہو جائے گا (۳)۔

ابن عابدین نے الفتح سے نقل کیا ہے: ایک قول ہے: حسب و شرف والوں میں جمال کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ اس کا اعتبار اوسط درجہ کے لوگوں میں ہوگا اور یہ عمدہ بات ہے، لیکن ابن نجیم نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ مطلقاً اس کا اعتبار ہوگا، ابن عابدین نے کہا: اس کی وجہ یہ ہے کہ

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ ۳/ ۲۴۶، الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۵۴، ۳۵۵، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۱۶، ۳۱۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۳۲، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۴۶، کشاف القناع ۵/ ۱۵۹، المغنی ۶/ ۲۲۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۵۴۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۱۶، ۳۱۷۔

گفتگو اس عورت کے بارے میں ہے جو اپنے باپ کی قوم سے ہو۔تو اگر ان میں سے ایک حسب وشرف میں دوسری کی برابر ہوگی اور جمال میں اس سے بڑھ کر ہوگی تو اس میں رغبت زیادہ ہوگی(۱)۔

٦- مذکورہ صفات میں مساوات مہر مثل کی تعیین کے لئے معتبر ہے، اس لئے اگر خاص طور پر کوئی صفت زیادہ ہوگی یا کوئی صفت کم ہوگی، زیادہ ہونے کی صورت میں اس کے مہر میں اضافہ ہوجائے گا، کم ہونے کی صورت میں اس کا مہر کم ہوجائے گا تا کہ یہ اس عورت کے حال کے مناسب ہو جس کا مہر مطلوب ہے اور حاکم کی رائے کے مطابق ہوگا، لہٰذا اس سلسلہ میں حکم کی بنیاد اس کی رائے ہوگی، اس کی صوابدید کے مطابق اتار چڑھاؤ ہوگا۔اور یہ اس صورت میں ہوگا جبکہ مہر پر اتفاق نہ ہوسکے بلکہ نزاع ہوجائے(۲)۔

یہ تفصیل شافعیہ نے ذکر کی ہے، اور اسی کے مثل مالکیہ وحنابلہ نے کہا ہے(۳)۔

اوصاف میں مساوات کے اعتبار کا وقت:

٧- حنفیہ کا مذہب ہے کہ عقد کے وقت اوصاف میں مماثلت کا اعتبار ہوگا، ابن عابدین نے کہا: مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی عورت مہر مقرر کئے بغیر نکاح کرلے اور ہم اس کا مہر مثل جاننا چاہیں تو اس کے نکاح کرنے کے وقت اس کی صفات یعنی عمر و جمال اور دوسری صفات دیکھیں گے، اور اس کے باپ کی قوم میں سے اس عورت کو دیکھیں گے جو شادی کے وقت عمر، جمال اور دوسری صفات میں پہلی کی مثل ہو۔اس کے بعد ان دونوں میں سے کسی میں جمال وغیرہ میں اضافہ یا کمی ہوجائے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۵۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۳۲۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۱۷، کشاف القناع ۵/ ۱۵۹۔

انھوں نے کہا: یہ اوصاف عقد کے وقت ہر اس صحیح نکاح میں معتبر ہوں گے جس میں سرے سے مہر مقرر ہی نہ ہو، یا مقرر تو ہو مگر مجہول ہو، یا شرعاً جائز نہ ہو اور ہر فاسد نکاح میں وطی کے بعد معتبر ہوں گے، مہر مقرر کیا گیا ہو یا نہیں، شبہ کی وطی اس کے برخلاف ہے(۱)۔

مالکیہ نے لکھا ہے کہ مذکورہ اوصاف جمال وغیرہ نکاح فاسد میں وطی کے دن، اور شبہ کی وطی میں معتبر ہوں گے، نکاح صحیح اس کے برخلاف ہے اگر چہ نکاح تفویض ہو، اس میں عقد کے دن کے اوصاف معتبر ہوں گے(۲)۔

شافعیہ نے کہا: نکاح فاسد میں وطی کا دن معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہی اتلاف کا وقت ہے، عقد کا اعتبار نہ ہوگا اس لئے کہ اس کے فاسد ہونے کی وجہ سے اس کا کوئی احترام نہیں ہوگا۔وطی کے وقت اس عورت کے حالات میں سے اعلیٰ حالت کا اعتبار ہوگا، مثلاً موٹی اور دبلی ہونے کی حالت میں وطی کرے تو اعلیٰ حالت کا مہر واجب ہوگا۔

نکاح تفویض میں اصح قول کے مطابق، عقد کی حالت میں مہر مثل کا اعتبار ہوگا۔اس لئے کہ وہی، وطی کی وجہ سے وجوب کا متقاضی ہے، اور اصح کے بالمقابل قول ہے کہ وطی کی حالت میں اس کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ وہی وجوب کا وقت ہے(۳)۔

حنابلہ کا مذہب شافعیہ کے مذہب کے مثل ہے(۴)۔

شوہر کے تعلق سے صفات میں مساوات کا اعتبار:

٨- حنفیہ نے کہا: شوہر کا حال بھی معتبر ہوگا (یعنی صفات میں) یعنی

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۵۱، ۳۵۴۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۱۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۲۳۰۔

(۴) کشاف القناع ۵/ ۱۵۶، ۱۶۱، المغنی ۶/ ۷۱۹۔

اس عورت کا شوہر بھی، مال وحسب کے ہونے اور نہ ہونے میں اس جیسی عورتوں کے شوہروں کی طرح ہو[۱]۔

ابن عابدین نے کہا: یہی حکم باقی اوصاف میں بھی ہوگا، اس لئے کہ بوڑھے اور فاسق کے مقابلہ میں مثلاً جوان اور متقی سے کم مہر میں نکاح کرلیا جاتا ہے[۲]۔

شافعیہ کے نزدیک فارقی نے اس عورت میں جس کے مہر کا اعتبار ہوتا ہے، معتبر صفات ذکر کرنے کے بعد کہا: شوہر کا حال بھی، خوشحال، علم اور عفت وغیرہ میں معتبر ہوگا۔

انھوں نے کہا: لہٰذا اگر عصبہ کی عورتوں میں ان صفات کی کوئی عورت ہو اور اس کا شوہر مذکورہ صفات میں اس کے شوہر کے مثل ہو تو اس کا اعتبار ہوگا ورنہ نہیں[۳]۔

مالکیہ نے کہا: شوہر کا حال معتبر ہوگا اس لئے کہ کبھی رشتہ داری، صلاح وتقویٰ، علم یا بردباری کی وجہ سے فقیر سے شادی کرنے میں رغبت ہوتی ہے، اور کبھی مال وجاہ کی وجہ سے کسی اجنبی سے شادی کرنے میں رغبت ہوتی ہے۔ وجود وعدم کی صورت میں ان حالات کے اعتبار سے مہر الگ الگ ہوتا ہے[۴]۔

دوم: کفارات کی طرف سے جو کچھ لوگوں کو دیا جائے اس میں مساوات:

۹ - کفارہ کی طرف سے فقراء ومساکین کو جو کچھ دیا جائے اس میں جمہور فقہاء نے مساوات کی شرط لگائی ہے۔

کفارہ ظہار کے بارے میں شافعیہ نے کہا: جو شخص روزہ رکھنے سے عاجز ہو وہ ساٹھ مساکین کو ساٹھ مدان میں سے ہر ایک کو ایک مد کھانا دے کر کفارہ ادا کرے گا بایں طور کہ ان کے سامنے رکھ دے اور ان کو برابر طور پر یا مطلق مالک بنادے، جب وہ قبول کرلیں گے تو صحیح قول کے مطابق کافی ہوجائے گا اور اگر کسی کو دو مد اور کسی کو ایک مد یا نصف مد کا مالک بنا کر ان کے درمیان فرق کرے گا تو جائز نہ ہوگا اور اگر کہے: اس کو لے لو اور نیت کرلے اور وہ لوگ برابر برابر لے لیں تو کافی ہوجائے گا اور اگر کم وبیش لیں تو کافی نہ ہوگا اور اگر ساٹھ مد ایک سو بیس آدمیوں کو برابر دیدے تو اس کے حق میں تیس مد کا حساب ہوگا اور دوسرا تیس مدان میں سے ساٹھ کو دے گا اور باقی لوگوں سے واپس لے سکے گا بشرطیکہ ان کو بتادیا ہو کہ یہ کفارہ ہے اور اگر ساٹھ مد تیس آدمیوں کو دیدے اس طرح کہ ان میں کسی کو ایک مد سے کم نہ دے تو مزید تیس مدان کے علاوہ تیس آدمیوں کو دینا اس پر لازم ہوگا[۱]۔

حنابلہ کے نزدیک: ابن رجب نے المغنی سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کفارہ میں دس مساکین کے سامنے کھانا رکھ دے اور کہے: یہ تمہارے درمیان برابر برابر ہوگا اور وہ اس کو قبول کرلیں تو اس کے بارے میں تین اقوال ہیں:

اول: اس کو پہلے قطعی کہا گیا ہے یہ کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے ان کو تقسیم سے قبل اس میں تصرف کرنے اور اس سے فائدہ اٹھانے کا مالک بنادیا ہے جیسا کہ اگر اپنے قرض خواہوں کا دین ان کے سامنے رکھ دے۔

دوم: اس کو ابن حامد نے نقل کیا ہے: کافی ہوجائے گا اگرچہ برابر نہ کہے، اس لئے کہ اس کا یہ کہنا کہ اس کو میرے کفارہ کی طرف سے لے لو برابری کا متقاضی ہے، کیونکہ یہی اس کا حکم ہے۔

سوم: اس کو قاضی نے نقل کیا ہے کہ اگر معلوم ہوجائے کہ ہر

(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۴۶۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۵۵۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۲۳۲۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۱۷۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۶۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۹۶، أسنی المطالب ۳/ ۳۷۰۔

ایک کو اس کے حق کے بقدر مل گیا ہے تو کافی ہوجائے گا ورنہ کافی نہ ہوگا۔ اس کی اصل وہ ہے جس کو قاضی نے المجرد میں ذکر کیا ہے کہ اگر ساٹھ مد الگ کردے اور ساٹھ مساکین سے کہے: اس کو لے لو اور وہ اس کو لے لیں، یا کہے: اس کو کھالو اور برابر نہ کہے یا کہے: تم برابر برابر اس کے مالک ہو اور وہ اس کو لے لیں تو ابن حامد نے کہا: یہ اس کے لئے کافی ہوجائے گا اس لئے کہ اس کا یہ کہنا کہ اس کو میرے کفارہ کی طرف سے لے لو برابر برابر کا متقاضی ہے اس لئے کہ کفارہ کا حکم یہ ہے کہ ان کے درمیان برابر برابر ہو تو اگر معلوم ہوجائے کہ ان کو برابر برابر پہنچ گیا ہے تو اس کے لئے کافی ہوجائے گا اور اگر تفاضل معلوم ہو تو جس کو زیادہ ملا اس نے زیادہ لے لیا، اور جس نے کم لیا اس کو پورا کرنا اس پر واجب ہوگا، اور اگر معلوم نہ ہو کہ کیسے ان کے پاس پہنچا تو اس کے لئے کافی نہ ہوگا از سرنو ادا کرنا اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کو کتنا پہنچا اس کی مقدار اس کو معلوم نہیں ہے (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک: جو شخص کھانا یا کپڑا کے ذریعہ کفارہ ادا کرے اس کے لئے شرط یہ ہے کہ کفارہ میں مطلوب تعداد کو برابر دے جیسے ظہار میں ساٹھ کو اور قسم میں دس کو، لہٰذا اگر قسم کے کفارہ میں پانچ کو دے، ہر ایک کو دو مد یا کفارۂ ظہار میں تیس کو دے تو یہ کافی نہ ہوگا، اسی طرح ناقص دینا بھی کافی نہ ہوگا جیسے قسم کے کفارہ میں بیس مسکین کو دے ہر ایک کو نصف مد دے یا کفارۂ ظہار میں ایک سو بیس مسکین کو دے تو اس پر واجب ہوگا کہ دوبارہ ایسے لوگوں کو دے جن سے قسم کے کفارہ میں دس مکمل ہوجائیں اور کفارۂ ظہار میں ساٹھ مکمل ہوجائیں، اور مد سے کم کی صورت میں اس پر واجب ہوگا قسم کے کفارہ میں دس کے مد کو اور کفارۂ ظہار میں ساٹھ کے مد کو مکمل کرے اور اس کو حق ہوگا کہ قسم میں دس سے اور کفارۂ ظہار میں ساٹھ سے زائد کے

(۱) القواعد لابن رجب ۲۶۴۔

قبضہ میں جو کچھ ہے اس کو واپس لے لے (۱)۔

سوم: حقوق میں مساوات:

الف- نکاح کرنے میں برابر درجہ کے اولیاء:

۱۰- نکاح کی اجازت یا عدم اجازت کی حالت میں اگر قرابت اور نکاح میں ولایت کے درجہ میں برابر درجہ کے اولیاء میں سے کوئی ایک آدمی سے یا زیادہ سے نکاح کردے تو اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ خواہ نکاح آگے پیچھے ہو یا ایک وقت میں ہو اور خواہ ولایت کے بارے میں ان کے درمیان جھگڑا ہو یا نہ ہو۔

تفصیل اصطلاح (ولایۃ) میں ہے۔

ب- شفعہ کے استحقاق میں مساوات:

۱۱- اگر شفیع چند ہوں اور سبب استحقاق میں برابر درجہ کے ہوں، مثلاً سب کے سب گھر میں شریک ہوں تو مشفوع فیہ (جس زمین یا مکان میں حق شفعہ ہو) کی تقسیم کے طریقہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک مشفوع فیہ، ملکیت کے حصہ کے اعتبار سے تمام شفعاء پر تقسیم کیا جائے گا، افراد کی تعداد کے اعتبار سے تقسیم نہیں ہوگی۔

حنفیہ نے کہا: اگر شرکاء سبب استحقاق میں برابر درجہ کے ہوں تو استحقاق میں بھی برابر ہوں گے اور مشفوع فیہ ان کے درمیان افراد کی تعداد کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے گا۔ ملکیت کے اعتبار سے نہیں۔

اس کی تفصیل اصطلاح (شفعہ فقرہ ۴۰-۴۲) میں دیکھی جائے۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۷۹، الدسوقی ۲/ ۴۳۳، ۴۵۵۔

ج- حضانت کے مستحقین کی مساوات:

۱۲- فقہاء کا مذہب ہے کہ زیر پرورش بچوں کے تعلق سے درجہ قرابت میں پرورش کے مستحقین اگر برابر درجہ کے ہوں تو ان میں اصلح (زیادہ صلاح والا) کو پھر اورع (زیادہ ورع والا) کو پھر عمر میں بڑے کو مقدم کیا جائے گا، یہ حنفیہ کی تعبیر ہے، مالکیہ نے کہا: سب سے زیادہ حفاظت کرنے والے اور شفقت کرنے والے کو مقدم کیا جائے گا پھر عمر میں بڑے کو۔

اگر مستحقین ہر طرح سے برابر درجہ کے ہوں، اس طرح کہ رشتہ میں ایک درجہ میں ہوں، اسی طرح صفات اور عمر میں بھی برابر درجہ کے ہوں، تو جھگڑے کو ختم کرنے کے لئے ان کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی اور جس کا قرعہ نکلے گا اس کو برابر درجہ کے مستحقین سے مقدم کیا جائے گا۔

اس کی تفصیل اصطلاح (حضانہ رفقرہ ۱۰-۱۳) میں دیکھی جائے۔

د- استحقاق میں موقوف علیہم کی مساوات:

۱۳- اصل یہ ہے کہ وقف کردہ شئ کی آمدنی تقسیم کرنے میں وقف کرنے والے کی شرط پر عمل کیا جائے گا، اس لئے کہ واقف کی شرط شارع کے نص کی طرح ہوتی ہے، جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں۔ لہٰذا اگر واقف مستحقین پر آمدنی کی تقسیم میں برابری کی شرط لگادے جیسے کہے: کہ مرد وعورت برابر ہوں گے تو اس کی شرط پر عمل کیا جائے گا[1]۔

اور اگر کسی کو زیادہ دینے کی شرط لگائے تو اس میں تفصیل ہے جسے اصطلاح (وقف) میں دیکھا جائے۔

(۱) الدسوقی ۴ر۸۷، الروضہ ۵ر۳۳۸، ۳۳۹، کشاف القناع ۴ر۲۶۰۔

ھ- نماز جنازہ کے لئے برابر درجہ کے اولیاء میں سے کسی ایک کو مقدم کرنا:

۱۴- اگر اولیاء رشتہ میں برابر درجہ کے ہوں تو نماز جنازہ کے لئے کس کو مقدم کیا جائے گا اور رشتہ میں برابر درجہ کے اولیاء میں سے کسی کو دوسرے پر کس وجہ سے مقدم کیا جائے گا اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح (جنائز فقرہ ر ۴۲) میں ہے۔

چہارم: ربوی اموال کے تبادلہ میں مساوات:

۱۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ربوی اموال اگر ایک جنس کے ہوں تو ان میں ایک دوسرے سے بیع کرنے میں بدلین میں مساوات شرط ہوگی اس لئے کہ اضافہ ربا سمجھا جائے گا۔

اس کی تفصیل اصطلاح (ربا فقرہ ر ۲۶ اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھی جائے۔

پنجم: فریقین کے درمیان مساوات:

۱۶- فقہاء کا مذہب ہے کہ جب فریقین قاضی کے پاس حاضر ہوں تو بیٹھنے اور توجہ کرنے میں دونوں کے درمیان برابری کرے گا۔

اس کی تفصیل اصطلاح (قضاء فقرہ ر ۴۱) میں دیکھی جائے۔

ششم: عبادات اور عقوبات میں مرد وعورت کے درمیان مساوات:

۱۷- اسلام نے بدنی اور مالی عبادات جیسے وضو، غسل، نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج میں اور عقوبات جیسے حدود میں مرد وعورت کے درمیان برابری کی ہے[1]۔

(۱) اعلام الموقعین ۲ر۷۳۔

مساومۃ

تعریف:

۱-مساومۃ لغت میں: بائع اور خریدار کے درمیان سامان اور اس کی قیمت کی تفصیل پر کشمکش ہونا(۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مزایدہ:

۲-مزایدہ: یہ ہے کہ سامان پر اعلان کیا جائے اور لوگ ایک دوسرے کی قیمت پر اضافہ کریں، یہاں تک کہ سب سے آخر میں جو اضافہ کرے اس پر معاملہ رک جائے اور وہ اس کو لے لے(۳)۔

مزایدہ، مساومہ کی ایک قسم ہے۔

ب-نجش:

۳-لغت میں نجش کا معنی، شکار کو بھگانا اور اس کو اپنی جگہ سے بھڑکانا تاکہ اس کا شکار کیا جاسکے، کہا جاتا ہے: نجشت الصید أنجشه (جیم کے پیش کے ساتھ) نجشاً (شکار کو بھڑکانا)۔

شریعت میں: اس شخص کی طرف سے سامان کی قیمت میں اضافہ کرنا جو اس کو خریدنا نہ چاہتا ہو تاکہ کوئی دوسرا اس کو خرید لے، اس کا یہ نام اس لئے ہے کہ قیمت بڑھانے والا سامان کے بارے میں رغبت کو بھڑکاتا ہے۔ النہایہ میں ہے: یہ سامان کی تعریف کرنا ہے تاکہ اس کو چلائے اور رائج کرے یا اس کی قیمت میں اضافہ کرنا ہے حالانکہ اس کی خریداری کا ارادہ نہ ہوتا کہ دوسرا اس کو خرید لے اور یہ نکاح وغیرہ میں بھی جاری ہوتا ہے۔

اس میں اور مساومہ میں فرق یہ ہے کہ نجش کرنے والے کو شی کی رغبت نہیں ہوتی ہے جبکہ مساومہ کرنے والا اس میں رغبت رکھتا ہے(۱)۔

مساومہ کا حکم:

۴-مساومہ اگر ممنوع طریقہ پر نہ ہو تو جائز ہے(۲)۔

مساومہ کے آثار:

مساومہ کے کچھ آثار ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

الف-مساومہ کی وجہ سے شفعہ کا ساقط ہونا:

۵-تنقیح الفتاویٰ الحامدیۃ میں ہے: بیع یا اجارہ کا بھاؤ کرنے سے شفعہ ساقط ہوجائے گا(۳)۔

ب-مساومہ کی وجہ سے دعویٰ کا ساقط ہونا:

۶-تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ میں ہے: اگر کوئی شخص دوسرے کے قبضہ

---

(۱) لسان العرب، ایضاح، المصباح المنیر۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) جواہر الإکلیل ۲؍۵۵، ۵۶، التعریفات للجرجانی۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) فتح الباری ۴؍۲۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات، بدایۃ المجتہد ۲؍۲۱۰، الفواکہ الدوانی ۲؍۱۵۷۔

(۳) تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ ۲؍۱۶۹۔

میں موجود کسی سامان کے بارے میں اس سے بھاؤ تاؤ کرے پھر یہ دعوی کرے کہ وہ سامان اس کا ہے تو شرعی طریقہ پر بھاؤ تاؤ کے ثبوت کے بعد اس کا دعویٰ نہیں سنا جائے گا(۱)۔

مساومہ کی حالت میں قبضہ کردہ شئ کا حکم:

۷ – حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مساومہ کی حالت میں قبضہ کردہ سامان فی الجملہ قابل ضمان ہوگا خواہ ثمن کے ذریعہ ہو یا قیمت کے ذریعہ، اس میں اختلاف ہے ان میں سے بعض نے یعنی حنفیہ اور حنابلہ نے خریداری کے بھاؤ پر قبضہ کردہ اور دیکھنے کے بھاؤ پر قبضہ کردہ کے درمیان فرق کیا ہے(۲)۔

تفصیل اصطلاح (ضمان فقرہ/ ۴۰-۴۱) میں ہے۔

(۱) تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ ۲/ ۲۳۔

(۲) ابن عابدین ۷/ ۱۱۹-۱۲۲، الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۳۱۱، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۱۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۸۹، مغنی المحتاج ۲/ ۷۰، کشاف القناع ۳/ ۷۰ ۳، مجمع الضمانات ۲۱۳-۲۱۴۔

مسبوق

تعریف:

۱ – مسبوق لغت میں: اسم مفعول ہے، اس کا فعل سبق ہے، کہا جاتا ہے: سبقه آگے بڑھ جانا۔

مسبوق اصطلاح میں: وہ شخص ہے جس سے امام نماز کی کچھ رکعتوں میں یا پوری نماز میں آگے بڑھ جائے یا وہ شخص ہے جو امام کو ایک یا زیادہ رکعات کے بعد پائے(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف – مدرک:

۲ – مدرک لغت میں: اسم فاعل ہے، اس کا فعل أدرک ہے، کہا جاتا ہے: أدرکه، لاحق ہونا، تدارکوا، یعنی آخر کا اول کے ساتھ لاحق ہونا(۲)، اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "حَتّٰى إِذَا ادَّارَكُوْا فِيْهَا جَمِيْعاً" (۳) (یہاں تک کہ جب اس میں سب جمع ہوجائیں گے)

اصطلاح میں: وہ شخص ہے جو امام کو تکبیر تحریمہ کے بعد پالے یعنی امام کی تمام رکعات کو پالے(۴)۔

(۱) القاموس المحیط، وقواعد الفقہ، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۰۰۔

(۲) القاموس المحیط۔

(۳) سورۂ اعراف/ ۳۸۔

(۴) التعریفات للجرجانی، رد المحتار مع الدر ۱/ ۴۰۰، قواعد الفقہ۔

لہٰذا مدرک وہ ہے جس کی نماز کی کوئی رکعت فوت نہ ہو، مسبوق اس کے برخلاف ہے۔

ب-لاحق:

۳-لاحق لغت میں: لحق سے اسم فاعل ہے۔کہا جاتا ہے: **لحقه،** اس کو پالیا(۱)۔

لاحق اصطلاح میں: وہ شخص جس کی تمام رکعات یا کچھ رکعات امام کی اقتدا کرنے کے بعد فوت ہوجائیں (۲)۔

لاحق اور مسبوق میں فرق: مسبوق کی نماز کے شروع میں ایک یا زیادہ رکعات فوت ہوتی ہیں، اور لاحق کی نماز کے آخر یا درمیان سے ایک یا زیادہ رکعات فوت ہوتی ہیں۔

مسبوق سے متعلق احکام:

مسبوق سے متعلق کچھ احکام ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

نماز میں مسبوق کا اپنے امام کی متابعت کرنا:

۴- فقہاء کا مذہب ہے کہ مسبوق اگر اپنی نماز میں ایک یا زیادہ رکعات میں پیچھے رہ جائے تو باقی ماندہ نماز میں اپنے امام کی اتباع کرے گا پھر اپنی فوت شدہ نماز کو ادا کرے گا(۳)۔

ابن عابدین نے کہا: اگر مسبوق فوت شدہ رکعات کو خود ادا کرے پھر اپنے امام کی اتباع کرے تو اس میں دو اقوال ہیں اور دونوں کو صحیح قرار دیا گیا ہے۔ البحر میں فساد کے قول کو راجح قرار دیا ہے، اس لئے کہ ان کا قول ہے: اقتداء کی جگہ میں تنہا ادا کرنا نماز فاسد کرنے والا ہے، اور بزازیہ سے نقل کیا ہے فاسد نہ ہونا زیادہ قوی ہے، تاکہ ترتیب باقی رہے، جامع الفتاویٰ سے منقول ہے: متاخرین کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، انھوں نے کہا: ایسا کرنا اس کے لئے مکروہ ہوگا، اس لئے کہ یہ سنت کے خلاف ہے(۱)۔

حنفیہ نے یہ بھی کہا: مسبوق اگر امام کو اس رکعت میں جس میں جہر کیا جاتا ہے قرأۃ میں پالے تو ثناء نہیں پڑھے گا خواہ دور ہو یا قریب یا بہرا ہونے کی وجہ سے نہ سن رہا ہو، اور جب فوت شدہ کی قضاء کے لئے کھڑا ہوگا تو ثناء پڑھے گا، اور قرأت کے لئے اعوذ باللہ پڑھے گا اور سری نماز میں ثناء پڑھے گا، اگر امام جہر کرے تو مقتدی ثناء چھوڑ دے گا یہی صحیح ہے۔ اگر امام کو رکوع یا سجدہ میں پائے تو غور کرے اگر اس کو غالب گمان ہو کہ اگر ثناء پڑھے گا تو رکوع یا سجدہ کے کسی حصہ میں پالے گا تو کھڑے ہونے کی حالت میں پڑھے گا ورنہ ثناء چھوڑ کر امام کی اتباع کرے گا، اگر امام کو رکوع یا سجدہ میں نہ پائے تو ان دونوں کو چھوڑ دے گا، اگر امام کو قعدہ میں پائے تو ثناء کو چھوڑ دے گا اور تکبیر تحریمہ کہے گا پھر جھکنے کے لئے تکبیر کہے گا پھر بیٹھ جائے گا(۲)۔

انھوں نے کہا: جس کی بعض رکعات فوت ہوجائیں وہ آخری تشہد میں امام کی اتباع کرے گا اور جب تشہد کو مکمل کرلے گا تو اس کے بعد کی دعاؤں میں مشغول نہ ہوگا، ابن الشجاع نے کہا: وہ تشہد کو 'أشهد أن لا إله إلا الله' تک بار بار پڑھے گا۔ یہی مختار ہے۔ صحیح یہ ہے کہ مسبوق تشہد کو ٹھہر ٹھہر کر پڑھے گا یہاں تک کہ امام کے سلام کے وقت تشہد سے فارغ ہوگا(۳)۔

---

(۱) لسان العرب، ومختار الصحاح۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی، ابن عابدین ۱/ ۳۹۹۔

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۹۱، مواہب الجلیل ۲/ ۱۳۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۸۴، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۷۸، المجموع ۴/ ۳۸۳، کشاف القناع ۱/ ۴۶۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۰۱، الفتاویٰ الخانیہ بر حاشیہ الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۰۳۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۹۱۔

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۹۱، فتاویٰ قاضی خاں بر حاشیہ الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۰۳، ۱۰۴۔

شافعیہ نے کہا: اگر مسبوق امام کو قیام کے علاوہ حالت میں پائے تو ثناء نہیں پڑھے گا۔ یہاں تک کہ ابو محمد الجوینی نے التبصرۃ میں کہا: اگر تکبیر تحریمہ کے وقت امام کو رکوع سے اٹھتا ہوا پائے تو ثناء نہ پڑھے گا بلکہ امام کی موافقت میں 'سمع اللہ لمن حمدہ، ربنا لک الحمد الخ، کہے گا۔ اگر اس کو قیام کی حالت میں پائے اور اسے یقین ہو کہ اس کے لئے ثناء، تعوذ اور فاتحہ پڑھنا ممکن ہے تو پڑھے گا، امام شافعی نے الام میں اس کی صراحت کی ہے اور اصحاب نے یہی کہا ہے۔ ابو محمد نے التبصرۃ میں کہا: اس کے لئے اپنی قرأت میں جلدی کرنا مستحب ہوگا اور أنا من المسلمین تک پڑھے گا، پھر امام کی قرأت کے لئے خاموش ہوجائے گا۔

اگر اس کو یقین ہو کہ جمع کرنا ممکن نہیں ہے یا شک ہو تو ثناء نہیں پڑھے گا۔ اگر اسے یقین ہو کہ ثناء کا بعض حصہ تعوذ اور فاتحہ کے ساتھ پڑھنا ممکن ہے۔ پورا پڑھنا ممکن نہیں ہے، تو جتنا ممکن ہو پڑھے گا، الأم میں اس کی صراحت ہے(۱)۔

انھوں نے کہا: مسبوق اگر امام کو تشہد اخیر میں پائے تو تکبیر کہے اور بیٹھ جائے۔ پھر اپنے پہلے قعود کے ساتھ سلام پھیرے اور کھڑا ہوجائے۔ ثناء نہ پڑھے، اس لئے کہ اس کی جگہ فوت ہوگئی۔ بغوی وغیرہ نے لکھا ہے کہ اگر مسبوق کے بیٹھنے سے قبل امام سلام پھیر دے تو وہ نہیں بیٹھے گا اور ثناء پڑھے گا(۲)۔

نووی نے کہا: اگر مسبوق حاضر ہوا اور امام کو قرأت میں پائے اور اپنے فاتحہ سے فارغ ہونے سے قبل اس کے رکوع کا اندیشہ محسوس کرے تو مناسب ہے کہ ثناء اور تعوذ نہ پڑھے بلکہ جلد فاتحہ شروع کردے اس لئے کہ وہ فرض ہے، لہٰذا اس کو چھوڑ کر نفل میں مشغول نہ ہوگا۔ اگر اس کو غالب گمان ہو کہ ثناء اور تعوذ پڑھ کر پوری فاتحہ پڑھ سکے گا تو دونوں کو پڑھنا مستحب ہوگا۔

اگر امام رکوع کرلے اور یہ ابھی فاتحہ کے درمیان میں ہو تو تین اقوال ہیں: اول: فاتحہ کو مکمل کرے گا۔ دوم: رکوع کرے، فاتحہ کا پڑھنا اس سے ساقط ہوجائے گا۔ اس لئے کہ امام کی اتباع کی تاکید زیادہ ہے۔ اسی وجہ سے اگر اس کو رکوع کی حالت میں پائے تو قرأت کا فرض اس سے ساقط ہوجاتا ہے، بندنیجی نے کہا: یہی راجح مذہب ہے۔ سوم: یہی اصح ہے اور یہ ابو زید مروزی کا قول ہے، قفال نے اس کو صحیح قرار دیا ہے کہ اگر اس نے ثناء و تعوذ میں سے کچھ نہ پڑھا ہو تو رکوع کرے گا اور فاتحہ کا باقی حصہ اس سے ساقط ہوجائے گا اور اس میں کچھ پڑھا ہو اس کے بقدر فاتحہ میں سے پڑھنا اس پر لازم ہوگا اس لئے کہ اس میں مشغول ہو کر اس نے کوتاہی کی ہے(۱)۔

انھوں نے کہا: اگر امام سلام پھیر دے اور مسبوق اس کے سلام کے بعد بیٹھا رہ جائے، اور اس کا بیٹھنا طویل ہوجائے تو اگر وہ اپنے پہلے تشہد کی جگہ میں ہوگا تو جائز ہوگا اور اس کی نماز باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ بیٹھنا اس کی نماز میں شمار ہے اور اس لئے کہ پہلے تشہد کو طویل کرنا جائز ہے لیکن یہ مکروہ ہوگا اور اگر اس کے تشہد کی جگہ نہ ہو تو اس کے سلام پھیرنے کے بعد بیٹھنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا بیٹھنا اتباع کی وجہ سے تھا اور وہ ختم ہوچکی ہے، اور اگر جان بوجھ کر بیٹھا رہ جائے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی اور اگر بھول کر ہو تو نماز باطل نہ ہوگی، سجدہ سہو کرے گا(۲)۔

اگر مقتدی ایک رکعت میں مسبوق ہو یا کسی رکن جیسے فاتحہ کے ترک میں شک ہو اور امام پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہوجائے تو

(۱) المجموع ۳/ ۳۱۸، ۳۱۹۔
(۲) المجموع ۳/ ۳۱۸، ۳۱۹۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۷۲، المجموع ۴/ ۲۱۲، ۲۱۳۔
(۲) المجموع ۳/ ۴۸۴۔

اس میں مقتدی کے لئے اس کی اتباع کرنا جائز نہ ہوگا(۱)۔

فوت شدہ کی قضاء کے لئے مسبوق کے کھڑا ہونے کا وقت:

۵- حنفیہ نے کہا: مسبوق دونوں سلام یا ایک سلام کے بعد قضاء کے لئے کھڑا نہ ہوگا بلکہ امام کے فارغ ہونے کا انتظار کرے گا اور ٹھہرے گا یہاں تک کہ اگر اس نماز کے بعد سنت ہوتو امام سنت کے لئے کھڑا ہوجائے اور اگر اس کے بعد سنت نہ ہوتو محراب کی طرف پشت کرلے یا اپنی جگہ سے ہٹ جائے یا اتنا وقت گذر جائے کہ اگر اس پر سجدہ سہو ہوتا تو کرلیتا(۲)۔

مسبوق تشہد کے بقدر بیٹھنے کے بعد امام کے سلام پھیرنے سے پہلے کھڑا نہ ہوگا۔ چند مقامات مستثنیٰ ہیں: اگر مسح کرنے والے مسبوق کو، اس کی مدت ختم ہوجانے کا اندیشہ ہو، یا صاحب عذر کو وقت کے نکل جانے کا اندیشہ ہو یا مسبوق کو جمعہ کی نماز میں عصر کا وقت داخل ہوجانے کا، یا عیدین میں ظہر کا وقت داخل ہوجانے کا یا فجر میں آفتاب کے طلوع ہوجانے کا اندیشہ ہو یا اس کو حدث پیش آجانے کا اندیشہ ہوتو اس کے لئے جائز ہوگا کہ امام کے فارغ ہونے کا انتظار نہ کرے اور نہ امام کے سجدہ سہو کا انتظار کرے۔ اسی طرح اگر مسبوق کو اندیشہ ہو کہ اگر وہ امام کا انتظار کرے گا تو لوگ اس کے آگے سے گذریں گے، تو اس کے فارغ ہونے سے قبل فوت شدہ کی قضاء کے لئے کھڑا ہوجائے گا(۳)۔

مالکیہ نے کہا: مسبوق اپنے امام کے سلام کے بعد فوت شدہ کی قضاء کے لئے کھڑا ہوجائے گا۔ اور اگر وہ امام کے سلام سے قبل کھڑا

(۱) روضۃ الطالبین ار ۳۱۳۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ار ۹۱، فتاوی قاضی خان برحاشیہ الفتاویٰ الہندیہ ار ۱۰۳۔

(۳) سابقہ مراجع۔

ہوجائے گا تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی(۱)۔

شافعیہ نے کہا: مسبوق کے لئے مستحب ہوگا کہ امام کے دونوں سلام سے فارغ ہونے کے بعد ہی باقی ماندہ کو ادا کرنے کے لئے کھڑا ہو اور اگر پہلے سلام میں امام کے السلام علیکم کہنے کے بعد کھڑا ہوجائے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ پہلے سلام سے نماز سے نکل جائے گا اور اگر امام کے دونوں سلام شروع کرنے سے قبل کھڑا ہوجائے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی اور اگر اس کے سلام شروع کرنے کے بعد اور علیکم کہنے سے پہلے کھڑا ہوجائے تو وہ ایسا ہی ہوگا جیسے اگر سلام شروع کرنے سے پہلے کھڑا ہوجائے(۲)۔

حنابلہ نے کہا: مسبوق اپنے امام کے دوسرے سلام سے فارغ ہونے کے بعد فوت شدہ کی قضاء کے لئے کھڑا ہوگا اور اگر اپنے امام کے سلام سے قبل کھڑا ہوجائے اور دوسرے سلام کے بعد کھڑے ہونے کے لئے نہ لوٹے تو اس کی نماز نفل ہوجائے گی(۳)۔

مسبوق کا رکعت کو پالینا:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر مسبوق، امام کو رکوع میں پالے تو وہ اس رکعت کو پالے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"من أدرک الرکوع فقد أدرک الرکعة"**(۴) (جو رکوع کو پالے گا وہ اس رکعت کو پالے گا)۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے کہا: یہ اس وقت ہے جب مسبوق

(۱) الدسوقی ار ۳۴۵۔

(۲) روضۃ الطالبین ار ۳۷۸، المجموع ۳ر ۴۸۳۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ار ۲۴۸، الإنصاف ۲ر ۲۲۲۔

(۴) حدیث: "من أدرک الرکوع فقد أدرک الرکعة"، کو "من ادرک رکعة من الصلاة فقد ادرک الصلاة" کے الفاظ کے ساتھ بخاری (فتح الباری ۲ر ۵۷) اور مسلم (ار ۴۲۴) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کیا ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

اپنے امام کو رکوع کے کسی جز میں پالے اگر چہ اطمینان کے بغیر ہو۔

شافعیہ نے کہا: اگر امام کو رکوع کی طمانینت میں پالے یا کافی ہونے والی مقدار سے امام کے اٹھنے سے قبل کافی ہونے والی مقدار تک پہنچ جائے تو یہ اس کے لئے رکعت میں شمار ہوگا اور وہ اس رکعت کو پانے والا ہوجائے گا، لہٰذا اگر مسبوق، امام کو رکوع میں سے کافی ہونے والی حد کے فوت ہونے کے بعد پائے تو وہ اس رکعت کو پانے والا نہ ہوگا۔ لیکن جتنا پائے گا اس میں امام کی اتباع اس پر واجب ہوگی اگر چہ اس کو شمار نہیں کیا جائے گا (۱)۔

شافعیہ نے کہا: اگر امام بھول کر پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہوجائے اور مسبوق یہ جانتے ہوئے کہ یہ پانچویں رکعت ہے اس کی اقتداء کرے تو صحیح اور مشہور مذہب جس کو اصحاب نے اکثر طرق میں قطعی کہا ہے یہ ہے کہ اس کی نماز نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس نے ایسی رکعت شروع کی ہے جس کے بارے میں جانتا ہے کہ وہ لغو ہے (۲)۔

۷ - جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ مسبوق نماز کا جو حصہ امام کے ساتھ پائے گا وہ اس کی نماز کا آخری حصہ ہوگا اور جس کی قضاء کرے گا وہ اس کا اول حصہ ہوگا (۳)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مسبوق جو قضاء کرے گا وہ حکم کے اعتبار سے اس کی نماز کا اول حصہ ہوگا، حقیقت کے اعتبار سے نہیں۔ یعنی قرأت کے حق میں اس کا اول حصہ ہے اور تشہد کے حق میں اس کا آخری حصہ ہے (۴)۔

الفتاویٰ الہندیہ میں ہے: مسبوق قرأت کے حق میں اپنی نماز کا اول حصہ ادا کرے گا اور تشہد کے حق میں اس کا آخری حصہ، یہاں تک کہ اگر مغرب کی ایک رکعت پائے تو دو رکعت قضاء کرے گا اور قعدہ کے ذریعہ ان دونوں کے درمیان فصل کرے گا چنانچہ تین قعدے ہوجائیں گے اور ہر ایک میں فاتحہ اور سورۃ پڑھے گا۔ اگر ان دونوں میں سے کسی ایک میں بھی قرأت چھوڑ دے گا تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی (۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر مسبوق فوت شدہ کی قضاء کے لئے کھڑا ہوگا تو قول کی قضاء کرے گا اور اس سے مراد خصوصیت سے قرأت اور اس کی صفت سر یا جہر ہے، بایں طور کہ امام کے ساتھ اس کے داخل ہونے سے پہلے جو فوت ہوگئی وہ اس کے تعلق سے اس کی نماز کا اول حصہ ہے، اور جس کو اس کے ساتھ پایا ہے وہ نماز کا آخری حصہ ہے، اور فعل کی بنا کرے گا اور فعل سے مراد قرأت کی خصوصیت وصفت کے علاوہ ہے چنانچہ اس میں تسمیع (سمع الله لمن حمده کہنا)، تحمید (ربنا ولک الحمد کہنا) اور قنوت داخل ہیں بایں طور کہ جس کو امام کے ساتھ پایا ہے اس کو افعال کے تعلق سے اپنی نماز کا اول حصہ بنائے گا اور جو حصہ فوت ہوگیا ہے اس کو نماز کا آخری حصہ بنائے گا، اور اس میں تنہا نماز پڑھنے والے کی طرح ہوگا، اور جب ایسا ہوگا تو امام کے ساتھ صبح کی دوسری رکعت کا پانے والا، قضاء کی رکعت میں قنوت پڑھے گا اس لئے کہ وہ فعل کے تعلق سے اس کی نماز کا آخری حصہ ہے اور فعل میں قنوت بھی داخل ہے اور تسمیع وتحمید کو جمع کرے گا، اس لئے کہ وہ اس کا آخر ہے اور وہ اس میں تنہا نماز پڑھنے والے کی طرح ہوگا۔

اور جو شخص مغرب کی آخری رکعت پائے وہ بلا تکبیر کے کھڑا

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۸۴، بدایۃ المجتہد ۱/ ۱۸۹، الشرح الصغیر ۱/ ۴۵۸، المجموع ۴/ ۲۱۶، القوانین الفقہیہ ۷۲، المغنی ۱/ ۵۰۶، الإنصاف ۲/ ۲۲۳، ۲۲۴۔

(۲) المجموع ۴/ ۲۱۸۔

(۳) البحر الرائق ۱/ ۳۱۳، والشرح الصغیر ۱/ ۴۵۸، والإنصاف ۴/ ۲۲۵۔

(۴) البحر الرائق ۱/ ۳۱۳۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۹۱-۹۲۔

ہوجائے گا اس لئے کہ وہ اپنی دوسری رکعت میں نہیں بیٹھا ہے اور فاتحہ اور سورہ کو جہر کے ساتھ پڑھ کر ایک رکعت ادا کرے گا اس لئے کہ وہ قول کی قضاء کرنے والا ہے یعنی جو حصہ فوت ہوگیا ہے اس کو اپنی نماز کا اول حصہ بنائے گا اور نماز کے اول حصہ میں جہر کے ساتھ فاتحہ وسورہ پڑھنا ہے اور تشہد کے لئے بیٹھے گا اس لئے کہ وہ فعل کی بنا کرنے والا ہے یعنی جو حصہ امام کے ساتھ پایا ہے اس کو اپنی نماز کا اول حصہ بنائے گا اور یہ رکعت جس کو ادا کیا ہے دوسری رکعت ہے اور دوسری رکعت کے بعد بیٹھے گا پھر فاتحہ وسورہ کو جہر کے ساتھ پڑھ کر ایک رکعت ادا کرے گا اس لئے کہ وہ قول قرأت کے تعلق سے دوسری رکعت ہے، **سمع الله لمن حمده** اور **ربنا ولک الحمد** کو جمع کرے گا اس لئے کہ تنہا نماز پڑھنے والے کی طرح افعال میں بنا کرنے والا ہے۔

اور جو شخص عشاء کی آخری رکعت پائے وہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد جہر کے ساتھ فاتحہ وسورہ پڑھ کر ایک رکعت ادا کرے گا اس لئے کہ قول کے تعلق سے وہ اس کی نماز کا اول حصہ ہے، لہٰذا جیسے فوت ہوا ہے اسی طرح قضاء کرے گا اور تشہد کے لئے بیٹھے گا اس لئے کہ افعال کے تعلق سے وہ اس کی دوسری رکعت ہے۔ پھر جہر کے ساتھ فاتحہ وسورہ پڑھ کر ایک رکعت ادا کرے گا اس لئے کہ قول کے تعلق سے یہ اس کی دوسری رکعت ہے اور اس کے بعد نہیں بیٹھے گا اس لئے کہ افعال کے تعلق سے وہ اس کی تیسری رکعت ہے پھر سر کے ساتھ صرف فاتحہ پڑھ کر ایک رکعت ادا کرے گا، اس لئے کہ وہ اس کی نماز کا آخری حصہ ہے، اور جو شخص اس میں سے آخر کی دو رکعتیں پائے وہ جہر کے ساتھ فاتحہ وسورہ پڑھ کر دو رکعتیں ادا کرے گا۔ اس کی وجہ گذر چکی [1]۔

شافعیہ نے کہا: مسبوق جو حصہ امام کے ساتھ پائے وہ اس کی نماز کا اول حصہ ہوگا اور اپنے امام کے سلام کے بعد جو ادا کرے گا وہ اس کی نماز کا آخری حصہ ہوگا اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا"** [1] (جو پالو اسے پڑھ لو اور جو فوت ہوجائے اس کو پورا کرلو) اور کسی شئی کو پورا کرنا اس کے اول حصہ کے بعد ہی ہوتا ہے۔ اس لئے اگر امام کے ساتھ صبح کی دوسری رکعت پڑھ لے اور امام کے ساتھ قنوت پڑھ لے تو وہ دوبارہ قنوت پڑھے گا۔ اور اگر امام کے ساتھ مغرب کی ایک رکعت پائے تو اپنی دوسری رکعت میں مستحب طور پر تشہد پڑھے گا۔ اس لئے کہ وہ اس کے پہلے تشہد کا محل ہے، اور امام کے ساتھ اس کا تشہد پڑھنا تو محض اتباع کی وجہ سے ہے، اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جو اس نے پایا ہے وہ اس کی نماز کا اول حصہ ہے [2]۔

مسبوق کا سجدہ سہو کرنا:

۸ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ مسبوق اپنے امام کے ساتھ مطلقاً سجدہ کرے گا خواہ سہو، اقتداء سے قبل ہوا ہو یا اس کے بعد، پھر فوت شدہ کی قضاء کرے گا اور اگر اس میں سہو ہوگا تو دوبارہ سجدہ کرے گا [3]۔

اور اگر مسبوق فوت شدہ کی قضاء کے لئے کھڑا ہوجائے اور امام کے ساتھ اس کے داخل ہونے سے قبل امام پر سہو کے دو سجدے واجب ہوں تو انھوں نے کہا: مسبوق پر واجب ہوگا کہ لوٹے اور امام کے ساتھ سجدہ کرلے بشرطیکہ اس رکعت میں سجدہ نہ کیا ہو، اگر وہ نہ لوٹے یہاں تک کہ سجدہ کرلے تو نماز جاری رکھے گا اور اپنی نماز کے

(۱) الشرح الصغیر ۱/۴۵۹-۴۶۱۔

(۱) حدیث: "فما ادركتم فصلوا .... " کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۱۱۷) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۲۰۶۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۴۹۹۔

آخر میں سجدہ کرنا اس پر واجب ہوگا، منفرد کا حکم اس کے برخلاف ہے۔ دوسرے کے سہو کی وجہ سے سجدہ کرنا اس پر لازم نہیں ہوتا ہے[۱]۔

مالکیہ نے کہا: اگر مسبوق عمداً امام کے ساتھ بعد والا سجدہ مطلقاً کرلے یا اگر اس کے ساتھ دو سجدوں کے ساتھ ایک رکعت نہ ملا یا ہو اور قبل والا سجدہ کرلے تو اس کے سجدہ کر لینے سے نماز باطل ہوجائے گی، ورنہ اگر اس نے ایک رکعت ملا لیا ہو، اور امام سلام پھیرنے سے پہلے قبل والا سجدہ کرے تو مسبوق اپنے اوپر باقی ماندہ کی قضاء سے پہلے امام کے ساتھ سجدہ کرے گا[۲]۔

شافعیہ نے کہا: اگر امام کے پیچھے مقتدی سے سہو ہوجائے تو سجدہ نہیں کرے گا، امام اس کے سہو کا تحمل کرلے گا اور اگر امام کے سلام پھیرنے کے بعد اس سے سہو ہو تو اقتداء کے ختم ہوجانے کی وجہ سے وہ اس کا تحمل نہیں کر سکے گا۔ اسی طرح اگر منفرد سے اس کی نماز میں سہو ہوجائے پھر وہ جماعت میں شریک ہو اور ہم نے اس کو جائز قرار دیا ہے تو امام اس کے اس سہو کا تحمل نہیں کر سکے گا۔

اگر مقتدی کو خیال ہو کہ امام نے سلام پھیر دیا ہے اور وہ سلام پھیر دے پھر ظاہر ہو کہ اس نے ابھی سلام نہیں پھیرا ہے تو اس کے ساتھ سلام پھیرے گا اور اس پر سجدہ سہو لازم نہ ہوگا اس لئے کہ اقتداء کی حالت میں اس سے سہو ہوا ہے۔

اگر تشہد میں اس کو یقین ہو کہ اس نے بھول کر رکوع چھوڑ دیا ہے یا کسی رکعت میں فاتحہ نہیں پڑھ سکا ہے تو جب امام سلام پھیر دے تو دوسری رکعت ادا کرنا اس پر لازم ہوگا اور سجدہ سہو نہیں کرے گا اس لئے کہ اقتداء کی حالت میں اس سے سہو ہوا ہے۔

اگر امام سلام پھیر دے اور مسبوق بھی بھول کر سلام پھیر دے پھر یاد آجائے تو اپنی نماز پر بنا کرے گا اور سجدہ سہو کرے گا اس لئے کہ اس کا سہو اقتداء کے ختم ہونے کے بعد ہوا ہے۔

اگر مسبوق کو گمان ہو کہ امام نے سلام پھیر دیا ہے بایں طور کہ کوئی آواز سنے اور اس کو امام کا سلام سمجھ لے پھر اپنے اوپر باقی ماندہ کے تدارک کے لئے کھڑا ہوجائے اور مثلاً اس پر ایک رکعت باقی ہو اور وہ اس کو ادا کرلے اور بیٹھے پھر معلوم ہو کہ ابھی تک امام نے سلام نہیں پھیرا ہے تو ظاہر ہوجائے گا کہ اس کا گمان غلط تھا، اور یہ رکعت معتبر نہ ہوگی اس لئے کہ وہ بے موقعہ ادا کی گئی ہے کیونکہ تدارک کا وقت اقتداء کے ختم ہونے کے بعد ہے۔ پھر جب امام سلام پھیر دے گا تو تدارک کے لئے کھڑا ہوگا اور سجدہ سہو نہیں کرے گا اس لئے کہ اقتداء کا حکم باقی ہے۔

اگر مسئلہ اسی طرح ہو اور امام سلام پھیر دے درانحالیکہ وہ کھڑا ہو تو کیا اس کے لئے جائز ہوگا کہ اپنی نماز کو جاری رکھے یا اس پر واجب ہوگا کہ قعود کی طرف لوٹ آئے پھر کھڑا ہو؟ دو اقوال ہیں: اصح دوسرا ہے:

اگر ہم نماز جاری رکھنے کو جائز قرار دیں تو قرأت کا اعادہ لازم ہوگا اور اگر امام اس کے قیام کی حالت میں سلام پھیر دے لیکن اس کو اس کا علم نہ ہوسکے یہاں تک کہ رکعت پوری کرلے اگر ہم جاری رکھنے کو جائز قرار دیں تو اس کی رکعت معتبر ہوگی اور سجدہ سہو نہیں کرے گا اور اگر ہم کہیں: اس پر قعود واجب ہوگا۔ تو رکعت معتبر نہ ہوگی اور امام کے سلام کے بعد اضافہ کرنے کی وجہ سے سجدہ سہو کرے گا۔

اور اگر مسئلہ علی حالہ ہو، اور قیام کی حالت میں معلوم ہوجائے کہ ابھی تک امام نے سلام نہیں پھیرا ہے تو امام الحرمین نے کہا: اگر لوٹ آئے تو زیادہ بہتر ہے اور اگر وہ جاری رکھنا چاہے اور امام کے سلام

---

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۹۲۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۹۰، ۲۹۱۔

سے قبل تنہا پڑھنے کی نیت کرلے تو اس صورت میں اقتداء کے ختم ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ اگر ہم اس کو ممنوع قرار دیں تو لوٹنا متعین ہوگا اور اگر اس کو جائز قرار دیں تو دو اقوال ہیں: اول: لوٹنا واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کا اٹھنا معتبر نہیں ہوگا، لہٰذا لوٹ آئے گا پھر اگر چاہے تو اقتداء کو ختم کردے گا۔ دوم: لوٹنا واجب نہ ہوگا اس لئے کہ اٹھنا خود مقصود نہیں ہے۔ مقصود صرف قیام اور اس کے بعد کے اعمال ہیں، یہ امام کا کلام ہے، لہٰذا اگر اقتداء کو ختم کرنے کا ارادہ نہ کرے تو امام کے کلام کا تقاضا ہے کہ رجوع واجب ہوگا۔

غزالی نے کہا: اس کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو لوٹ جائے اور اگر چاہے تو کھڑے ہونے کی حالت میں امام کے سلام کا انتظار کرے اور کھڑے ہونے کی حالت میں انتظار کا جائز ہونا مشکل ہے، اس لئے کہ یہ کھلی ہوئی مخالفت ہے، لہٰذا اگر حال ظاہر ہونے سے قبل قرأت کرے گا تو ان تمام حالات میں اس کی قرأت کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ از سر نو قرأت کرنا اس پر واجب ہوگا۔

نووی نے کہا: صحیح، دونوں حالتوں میں رجوع کا واجب ہونا ہے[۱]۔

حنابلہ نے کہا: اگر مقتدی، مسبوق ہوجائے اور امام سے اس رکعت میں سہو ہو جس میں مسبوق نے اس کو نہیں پایا ہے۔ مثلاً امام کو پہلی رکعت میں سہو ہوا اور وہ اس کو دوسری رکعت میں پائے تو اس کی اتباع میں اس کے ساتھ سجدہ کرے گا، اس لئے کہ اس کی نماز بھی ناقص ہوگی کیونکہ وہ ناقص نماز میں امام کے ساتھ شریک ہوا ہے، اسی طرح اس صورت میں ہے جبکہ وہ امام کو اس حال میں پائے کہ رکعت کے پانے کا اعتبار نہ ہو کیونکہ یہ سجدہ میں اتباع کے وجوب سے مانع نہ ہوگا جیسا کہ باقی رکعت میں مانع نہ ہوگا[۲]۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۱۱-۳۱۲۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۱۹۔

انھوں نے کہا: اگر مسبوق اپنے امام کے سلام پھیرنے کے بعد یہ سمجھ کر کھڑا ہوجائے کہ اس کے امام کو سہو نہیں ہوا ہے، پھر اس کا امام سجدہ کرے تو مسبوق لوٹ آئے گا اور اس کے ساتھ سجدہ کرے گا، اس لئے کہ یہ امام کی نماز کی تکمیل کا حصہ ہے اور سلام سے قبل سجدہ کے مشابہ ہے۔ لہٰذا رکعت مکمل کرنے سے قبل لوٹنا واجب ہوگا اور اگر رکعت مکمل کرلے تو نہ لوٹنا اولیٰ ہوگا جیسے کوئی شخص پہلا تشہد بھول کر کھڑا ہوجائے۔ اور اگر قرأت شروع کردے تو نہیں لوٹے گا اس لئے کہ وہ مقصود رکن میں مشغول ہوگیا ہے۔ لہٰذا واجب کی طرف نہیں لوٹے گا[۱]۔

اگر مسبوق اپنے امام کو سہو کے دو سجدوں کے آخر میں پائے تو مسبوق امام کے ساتھ سجدہ کرے گا اگر امام سلام پھیر دے تو مسبوق دوسرا سجدہ ادا کرے گا تاکہ دونوں سجدوں کے درمیان تسلسل ہوجائے پھر اپنی نماز پوری کرے گا اور اگر مسبوق اپنے امام کو سہو کے دونوں سجدوں کے بعد، سلام سے قبل پائے تو مسبوق اپنے امام کے سہو کی وجہ سے سجدہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس نے اس کے ساتھ اس کا کوئی حصہ نہیں پایا ہے، لہٰذا گذشتہ کی قضاء کرے گا اور سلام پھیرنے کے بعد اس کے ساتھ شریک نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ نماز سے نکل چکا ہے[۲]۔

مسبوق کے بیٹھنے کا طریقہ:

۹ - شافعیہ نے کہا: اگر مسبوق امام کے ساتھ اس کی نماز کے آخر میں بیٹھے تو اس کے بارے میں چند اقوال ہیں:

پہلا قول: یہی صحیح ہے جس کی صراحت الام میں ہے اور ابو حامد،

(۱) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۱۱، مطالب أولی النہی ۱/ ۵۲۹۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۱۱، مطالب أولی النہی ۱/ ۵۲۹۔

بندنیجی، قاضی ابوالطیب اورغزالی نے یہی کیا ہے: مسبوق پیر بچھا کر بیٹھے گا اس لئے کہ وہ اس کی نماز کا آخری حصہ نہیں ہے۔

دوم: مسبوق امام کی اتباع میں سرین کے سہارے بیٹھے گا، امام الحرمین اور رافعی نے اس کو نقل کیا ہے۔

سوم: اگر مسبوق کا بیٹھنا اس کے پہلے تشہد کی جگہ میں ہو تو پیر بچھا کر بیٹھے گا ورنہ سرین کے سہارے بیٹھے گا، اس لئے کہ اس وقت اس کا بیٹھنا محض اتباع کے لئے ہوگا لہٰذا ہیئت میں اتباع کرے گا، اس کو رافعی نے نقل کیا ہے۔

جس پر سجدہ سہو واجب ہوا گر وہ آخر میں بیٹھے تو اس کے بارے میں دو اقوال ہیں: اول: سرین کے سہارے بیٹھے گا اس لئے کہ وہ اس کی نماز کا آخری حصہ ہے۔ دوم: اور یہی صحیح ہے کہ پیر بچھا کر بیٹھے گا اور اسی کو صاحب العدۃ نے قطعی کہا ہے۔ اور اسی کو امام الحرمین نے اکثر ائمہ سے نقل کیا ہے۔ اس لئے کہ وہ غیر مطمئن بیٹھا ہے تا کہ اپنی نماز پوری کرے لہٰذا جب سہو کے دونوں سجدے کر لے گا تو سرین کے سہارے بیٹھے گا پھر سلام پھیرے گا[۱]۔

مسبوق کو خلیفہ بنانا:

۱۰- فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ نماز میں امام کا خلیفہ بنانا اور مسبوق کو خلیفہ بنانا جائز ہے اور یہ اس تفصیل کے مطابق ہوگا جس کا بیان اصطلاح (استخلاف ر فقرہ ۲۸ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

(۱) المجموع ۳ر۴۵۱، ۴۵۲۔

مستأمن

تعریف:

۱- مستامن لغت میں دوسرے میم کے کسرہ کے ساتھ اسم فاعل ہے، یعنی امن طلب کرنے والا، اور فتحہ کے ساتھ بھی صحیح ہوگا اور اسم مفعول ہوگا اور سین وتاء صیرورت کے لئے ہوں گے یعنی امن دیا ہوا[۱]، کہا جاتا ہے: استأمنه اس سے امن طلب کرنا، استأمن إليه: اس کے امان میں داخل ہونا[۲]۔

اصطلاح میں: مستامن وہ ہے جو دوسرے ملک میں امان لے کر داخل ہو خواہ مسلمان ہو یا حربی[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ذمی:

۲- ذمی لغت میں: وہ معاہد ہے جس سے عہد کیا جائے اور اس کی وجہ سے اس کو اپنے مال، عزت وآبرو اور دین کے بارے میں امن واطمینان ہو جائے۔ ذمی، ذمہ کی طرف منسوب ہے جس کا معنی عہد ہے[۴]۔

(۱) ابن عابدین ۳ر۲۴۷۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۳ر۲۴۷، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۴) المعجم الوسیط، المصباح المنیر۔

ذمی اصطلاح میں: وہ کفار میں سے معاہد ہے، اس لئے کہ جزیہ کی وجہ سے اس کی جان، مال اور دین کو امن دیا جاتا ہے[۱]۔

مستامن اور ذمی کے درمیان ربط یہ ہے کہ مستامن کا امان وقتی ہوتا ہے۔ اور ذمی کا ہمیشہ کے لئے ہوتا ہے[۲]۔

ب-حربی:

۳-حربی، حرب کی طرف منسوب ہے، اس کا معنی جنگ کرنا اور مقابلہ میں اترنا ہے، دارالحرب: دشمنوں کا ملک، اہل الحرب: حربی اور حربیون ہیں[۳]۔

دونوں کے درمیان تباین وتضاد کی نسبت ہے۔

مستامن سے متعلق احکام:

مستامن سے متعلق کچھ احکام ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں:

مستامن کا امان:

الف-امان کا مشروع ہونا اور اس میں حکمت:

۴-مستامن کے امان کے مشروع ہونے میں اصل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهٗ"[۴] (اور اگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ کا طالب ہو تو اسے پناہ دیجئے تا کہ وہ کلام الٰہی سن سکے پھر اسے اس کی امن کی جگہ پہنچا دیجئے) اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "ذمة المسلمين واحدة يسعىٰ بها أدناهم"[۵] (مسلمانوں کی طرف سے امن دینا یکساں ہے، ادنیٰ مسلمان بھی امن دے سکتا ہے)۔

اس کے مشروع ہونے کی حکمت جیسا کہ نووی نے صراحت کی ہے یہ ہے کہ کبھی مصلحت امان کی متقاضی ہوتی ہے تا کہ کافر کو اسلام کی طرف مائل کیا جائے، یا فوج کو آرام کا موقع دیا جائے، یا ان کے معاملہ کو منظم کیا جائے، یا کفار کے داخل ہونے کی حاجت ہوتی ہے، یا جنگی تدبیر وغیرہ کی وجہ سے ضرورت ہوتی ہے[۱]۔

ب-مستامن کو امن دینے یا اس کے امن طلب کرنے کا حکم:

۵-مستامن کو امان دینا یا اس کا امان طلب کرنا مباح ہے، کبھی کبھی حرام یا مکروہ ہوجاتا ہے۔

امان کی وجہ سے مستامن کو "قتل" قید اور مال کی لوٹ سے امن حاصل ہوجاتا ہے، ان کے مردوں کو قتل کرنا ان کی عورتوں اور بچوں کو قید کرنا اور ان کے مال کو غنیمت بنانا مسلمانوں پر حرام ہوجاتا ہے[۲]۔

ج-مستامن کو امان دینے کا حقدار کون ہے:

امان، امام، اس کے نائب، امیر یا عام مسلمانوں میں سے کسی کی طرف سے ہوگا۔

---

(۱) قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/۱۰۶، ۱۱۰۔
(۳) قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۴) سورۂ توبہ/۶۔
(۵) ابن عابدین ۳/۲۲۶، فتح القدیر ۴/۲۹۸، المغنی ۸/۳۹۹، کشاف القناع = ۳/۱۰۴، مغنی المحتاج ۴/۲۳۶، حدیث: "ذمة المسلمين واحدة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/۲۷۵) اور مسلم (۲/۹۹۸) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/۲۷۸۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/۱۰۶، ۱۰۷۔

اول: امام یا اس کے نائب کا امان:

٦ - اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ امام یا اس کے نائب کا تمام کفار یا ان میں سے بعض کو امان دینا صحیح ہوگا۔ اس لئے کہ اس کی ولایت تمام مسلمانوں پر عام ہے، لہذا اس کے لئے جائز ہوگا کہ اگر مسلمانوں کی کوئی مصلحت اس کی متقاضی ہو تو وہ کفار کی جان ومال پر امان دیدے۔ مصلحت کے بغیر جائز نہ ہوگا[1]۔

دوم: امیر کا امان:

٧ - حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ امیر کا اس شہر والوں کو امان دینا صحیح ہوگا جن کے مقابلہ میں اس کو بھیجا گیا ہو۔ یعنی جن سے قتال کرنے کا ذمہ دار ہو، اس لئے کہ اس کو صرف ان ہی لوگوں پر ولایت حاصل ہے ان کے علاوہ کے حق میں وہ عام مسلمانوں کے ایک فرد کی طرح ہوگا، اس لئے کہ اس کو ان ہی لوگوں سے جنگ کرنے کی ولایت حاصل ہے، دوسروں سے نہیں[2]۔

سوم: رعایا کے افراد کا امان:

٨ - مالکیہ، اصح قول میں شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ رعایا کے افراد کا ایک سے دس تک کو اور ایسے قافلہ اور قلعہ کو جو عرف میں چھوٹے سمجھے جاتے ہوں جیسے سو یا اس سے کم ہوں، امان کے شرائط کے ساتھ امان دینا صحیح ہوگا، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے غلام کی طرف سے قلعہ والوں کو امان دینا جائز قرار دیا، البتہ رعایا میں سے کسی کا، کسی بڑے شہر والوں کو یا گاؤں والوں کو یا کسی بڑی تعداد کو امان دینا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ جہاد کو معطل کرنے اور امام پر حکم چلانے کا سبب

(١) الشرح الصغیر ٢/ ٢٨٥، ٢٨٦، روضۃ الطالبین ١٠/ ٢٧٨، کشاف القناع ٣/ ١٠٥، فتح القدیر ٤/ ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠۔

(٢) کشاف القناع ٣/ ١٠٥، المغنی ٨/ ٣٩٨۔

ہوجائے گا۔

مالکیہ نے کہا: اگر امام کے علاوہ کوئی شخص کسی ملک یا صوبہ کو یعنی غیر متعین تعداد کو امن دیدے یا شہر کو فتح کرنے کے بعد متعین تعداد کو امن دیدے تو امام اس کے بارے میں غور وفکر کرے گا اگر اس کو درست سمجھے تو باقی رکھے گا ورنہ اس کو رد کردے گا۔

نووی نے کہا: اس کا ضابطہ یہ ہے: اس علاقہ میں جہاد کا دروازہ بند نہ ہوجائے، جن کو امن دیا گیا ہے اگر اس سے تعرض کئے بغیر جہاد ہوسکتا ہو تو امن کو نافذ کرے گا اس لئے کہ جہاد دین کا شعار ہے اور یہ مسلمانوں کی سب سے بڑی کمائی ہے۔

شافعیہ کا اصح کے بالمقابل قول ہے: کسی ایک آدمی کا کسی گاؤں والوں کو امان دینا جائز نہ ہوگا اگرچہ اس میں رہنے والوں کی تعداد کم ہو[1]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ ایک آدمی کی طرف سے امان دینا صحیح ہوگا خواہ بڑی جماعت کو امن دے یا چھوٹی جماعت کو، شہر والوں کو امن دے یا گاؤں والوں کو، فتح القدیر کی عبارت ہے: یا کسی قلعہ یا کسی شہر والوں کو[2]۔

د- امان دینے کے آثار:

٩ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر امام یا کسی دوسرے کی طرف سے تمام شرائط کے ساتھ امان ہوجائے تو تمام مسلمانوں پر اس کو پورا کرنا واجب ہوگا، لہذا نہ ان کو قتل کرنا جائز ہوگا، نہ ان کو قید کرنا، نہ ان کے مال میں سے کچھ لینا اور نہ ان سے کسی طرح تعرض کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ محفوظ ہوگئے ہیں، اور کسی شرعی وجہ کے بغیر ان کو اذیت

(١) الشرح الصغیر ٢/ ٢٨٥، ٢٨٦، روضۃ الطالبین ١٠/ ٢٧٨، کشاف القناع ٣/ ١٠٥۔

(٢) فتح القدیر ٤/ ٢٩٨، بدائع الصنائع ٧/ ١٠٧، ابن عابدین ٣/ ٢٢٦۔

پہنچانا بھی جائز نہ ہوگا(۱)۔

جن کو امن نہیں دیا گیا ہے یعنی اہل وعیال اور مال کی طرف امان کے حکم کے سرایت کرنے کے بارے میں، حنابلہ اور اصح کے بالمقابل قول میں شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ایسا شخص امن دے دے جس کا امن دینا صحیح ہو تو امن اس کے ساتھ رہنے والے اہل وعیال اور اس کے ساتھ رہنے والے مال کی طرف سرایت کر جائے گا، البتہ اگر امن دینے والا کہے کہ میں صرف تم کو امن دیتا ہوں وغیرہ جو امان کے ساتھ اس کو مخصوص کرنے کا متقاضی ہو تو امان اس کے ساتھ خاص رہے گا(۲)۔

یہ حکم دار الاسلام میں رہنے والے اس کے اہل وعیال اور مال کے تعلق سے ہے، لیکن ان میں سے جو دار الحرب میں ہوں تو شافعیہ کے نزدیک یقینی طور پر ان کی طرف امان سرایت نہیں کرے گا(۳)۔

اصح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ اس کے ساتھ رہنے والے اہل وعیال یا مال کی طرف شرط کے بغیر امان سرایت نہیں کرے گا، اس لئے کہ لفظ عام ہونے سے قاصر ہے(۴)۔

شافعیہ نے مزید کہا: اس کے ساتھ رہنے والے مال سے مراد وہ مال ہے جس کی ضرورت امان کے زمانہ میں نہ ہو لیکن جس کی ضرورت ہو وہ اس میں داخل ہوگا اگر چہ اس کی شرط نہ لگائی گئی ہو، اس میں وہ آلات بھی ہیں جن کو اپنے پیشہ میں استعمال کرتا ہے اور وہ سواری بھی ہے جس سے بے نیاز نہ ہو۔ یہ اس وقت ہے جب امام کے علاوہ کوئی دوسرا امن دے، اور اگر امام اس کو امن دے تو اس کے ساتھ کی تمام

(۱) بدائع الصنائع ۷/۱۰۷، ابن عابدین ۳/۲۲۶، الشرح الصغیر ۲/۲۸۸، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۸۱، کشاف القناع ۳/۱۰۴۔

(۲) کشاف القناع ۳/۱۰۷، مغنی المحتاج ۴/۲۳۸۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/۲۳۸۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/۲۳۸، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۸۱۔

چیزیں بلا شرط داخل ہوں گی، اور اس کے پیچھے دار الحرب میں رہنے والی کوئی چیز امام کی طرف سے شرط کے بغیر داخل نہ ہوگی، اور اگر امن حربی کو دار الحرب میں ہو تو اگر امام امن دے گا تو دار الحرب میں جو اس کے اہل ومال ہوں داخل ہوں گے اگر چہ اس کی شرط نہ ہو، اور اگر امام کے علاوہ کوئی دوسرا امن دے تو اس کے اہل اور غیر ضروری مال شرط کے بغیر داخل نہ ہوں گے، اور اس سلسلہ میں کوئی فرق نہ ہوگا کہ اس کے ساتھ اس کا مال ہو یا کسی دوسرے کا مال ہو(۱)۔

ھ- کس لفظ سے امان منعقد ہوگا:

۱۰ - فقہاء کا مذہب ہے کہ امان ہر اس لفظ سے منعقد ہو جائے گا جو مقصد کے لئے مفید ہو، اور وہ ہر وہ لفظ ہے جو امان پر دلالت کرے جیسے مجاہد کہے: میں نے تم کو امن دیا، تم کو امن ہے، میں نے تم کو امان دیا، اور جو لفظ اس کے قائم مقام ہو۔

حنفیہ میں سے حصکفی نے مزید کہا: اگر چہ کفار اس کو نہ سمجھیں لیکن مسلمان اس لفظ کا امان ہونا سمجھ لیں بشرطیکہ کفار اس کو مسلمانوں کی طرف سے سن لیں، لہذا اگر ان سے دوری ہو تو امان نہیں ہوگا۔

اسی طرح ان کا مذہب ہے کہ کسی بھی زبان میں صریح لفظ کے ساتھ امن دینا جائز ہوگا جیسے کہے: میں نے تجھ کو پناہ دیا، یا تجھ کو امن دیا، یا تجھ کو امن ہے اور کنایہ کے ساتھ: جیسے کہے: تم اپنی پسند پر ہو، یا تم جیسے چاہو رہو وغیرہ۔

بعض شافعیہ جیسے رملی اور شربینی خطیب نے کنایہ میں نیت کی شرط کا اضافہ کیا ہے۔

تحریر کے ذریعہ امان دینا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس کے بارے میں حضرت عمرؓ کا اثر ہے، شربینی خطیب نے کہا: اس میں نیت کا ہونا

(۱) مغنی المحتاج ۴/۲۳۸۔

ضروری ہوگا اس لئے کہ یہ کنایہ ہے۔

اسی طرح پیغام رسانی کے ذریعہ بھی امان دینا جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ تحریر سے زیادہ قوی ہے شربینی نے کہا: خواہ قاصد مسلمان ہو یا کافر، اس لئے کہ خون کی حفاظت میں اس باب کی بنیاد توسع پر ہے، اسی طرح سمجھے جانے والے اشارہ سے بھی صحیح ہوگا اگر چہ بولنے والے کی طرف سے ہو، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کا قول ہے: اللہ تعالیٰ کی قسم اگر تم میں سے کوئی آسمان کی طرف انگلی اٹھا کر کسی مشرک کی طرف اشارہ کرے اور وہ اس کے امان کی وجہ سے اتر جائے پھر وہ اس کو قتل کر دے تو میں ضرور اس کو اس کی وجہ سے قتل کروں گا، نیز اس لئے کہ ضرورت، اشارہ کی داعی ہے کیونکہ ان میں سے اکثر مسلمانوں کی بات نہیں سمجھیں گے اور اسی طرح اس کے برعکس ہوگا۔

اگر کوئی مسلمان کسی کافر کی طرف اشارہ کرے اور وہ اس کو امن دینا سمجھ لے اور مسلمان اس کے ذریعہ اس کو امن دینے کا انکار کرے تو مسلمان کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنی مراد کو زیادہ جانتا ہے، لیکن اس کو پکڑا نہیں جائے گا بلکہ محفوظ مقام تک اس کو پہنچا دیا جائے گا اور اگر اشارہ کرنے والا حال کی وضاحت سے قبل مرجائے تو امان نہیں ہوگا اور نہ اس کو گرفتار کیا جائے گا بلکہ محفوظ مقام تک پہنچا یا جائے گا (۱)۔

بلا شرط امان دینا بھی صحیح ہوگا جیسے کہے: تم کو امن ہے، اور کسی شرط پر معلق کر کے دینا بھی صحیح ہوگا جیسے کہے: جو ایسا کرے گا اس کو امن ہے (۲)، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فتح مکہ کے دن فرمایا:

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۶، ابن عابدین ۳/ ۲۲۷، القوانین الفقہیہ رص ۱۵۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۸، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۷۹، الوجیز ۲/ ۱۹۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۷، القلیوبی ۴/ ۲۲۶، روض الطالب ۴/ ۲۰۳، المغنی ۸/ ۳۹۸، ۴۰۰، کشاف القناع ۳/ ۱۰۵۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۰۴، اور سابقہ مراجع۔

”**من دخل دار أبی سفیان فهو اٰمن**“ (۱) (جو ابوسفیان کے گھر میں داخل ہو جائے اس کو امن ہوگا)۔

قبول کرنا شرط نہیں ہے، شافعیہ میں سے بلقینی نے اس کی صراحت کی ہے، چنانچہ انھوں نے کہا: امام شافعی نے قبول کرنے کا اعتبار نہیں کیا ہے۔ اور انھوں نے کہا: اسی پر سلف وخلف کا عمل رہا ہے، اس لئے کہ اس باب کی بنیاد توسع پر ہے۔ لہٰذا خاموش رہ جانا کافی ہوگا۔ لیکن خاموشی کے ساتھ وہ چیز ضروری ہوگی جس سے قبول کرنا معلوم ہو اور وہ جنگ سے باز رہنا ہے جیسا کہ ماوردی نے اس کی صراحت کی ہے۔ اور قبول کے لئے سمجھا جانے والا اشارہ بھی کافی ہوگا اگر چہ بولنے والے کی طرف سے ہو۔

شربینی نے کہا: قبول کا اعتبار کرنے میں اختلاف اس وقت ہے جبکہ اس کی طرف سے پہلے درخواست نہ ہو، اگر اس کی طرف سے پہلے درخواست ہو تو یقیناً قبول کرنے کی ضرورت نہ ہوگی (۲)۔

و- مستامن کو امان دینے کی شرط:

۱۱- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ امان کی شرط ضرر کا نہ ہونا ہے اگر چہ مصلحت ظاہر نہ ہو (۳)۔

حنفیہ نے کہا: امان میں مسلمانوں کے لئے کسی کھلی ہوئی مصلحت کا ہونا شرط ہے (۴)۔

تفصیل (امان فقرہ/ ۶) میں ہے۔

(۱) حدیث: ”من دخل دار أبی سفیان فهو اٰمن“ کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۰۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۷۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۶، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۸، ۲۳۹، کشاف القناع ۳/ ۱۰۴، الفروع ۶/ ۲۴۸، ۲۴۹۔

(۴) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۶، ۱۰۷۔

ز-امن دینے والے کے شرائط:

امان دینے والے کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

پہلی شرط: اسلام:

۱۲-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کسی مسلمان کی طرف سے امان کا ہونا شرط ہے، لہٰذا کسی کافر کی طرف سے صحیح نہ ہوگا، کاسانی نے مزید کہا: اگر چہ وہ مسلمانوں کے ساتھ ہوکر جنگ کررہا ہو اس لئے کہ مسلمانوں کے حق میں وہ متہم ہوگا، لہٰذا اس کی خیانت سے امن نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ جب وہ متہم ہوگا تو معلوم نہ ہوسکے گا کہ اس نے اپنے امان کی بنیاد، مسلمانوں کی مصلحت یعنی قوت وضعف کی حالت کے فرق کی رعایت پر رکھا ہے یا نہیں، لہٰذا صحیح ہونے کی شرط کے پائے جانے میں شک ہوجائے گا اور شک کے ساتھ صحیح نہ ہوگا[۱]، انھوں نے صراحت کی ہے کہ غیر مسلم کا امان جائز نہ ہوگا اگر چہ ذمی ہو اور انھوں نے نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "**ذمة المسلمين واحدة يسعىٰ بها ادناهم**" [۲] (مسلمانوں کی طرف سے امن دینا یکساں ہے، ادنیٰ مسلمان بھی امن دے سکتا ہے)۔ استدلال کی وجہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے امن کی ذمہ داری مسلمانوں کی قرار دی ہے، لہٰذا دوسرے کو حاصل نہ ہوگی، نیز اس لئے کہ کفر اس کو بدگمانی پر آمادہ کرے گا، نیز اس لئے کہ وہ اسلام اور اہل اسلام کے بارے میں متہم ہے، لہذا حربی کے مشابہ ہوگا، نیز اس لئے کہ وہ کافر ہے لہٰذا مسلمانوں پر اس کو کوئی ولایت حاصل نہ ہوگی۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/۱۰۷، الشرح الصغیر ۲/۲۸۷، القوانین الفقہیہ ۱۵۹، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۷۹، الوجیز ۲/۱۹۴، کشاف القناع ۳/۱۰۴۔

(۲) حدیث: "ذمة المسلمين واحدة ......" کی تخریج فقرہ/۴ میں گذر چکی۔

حنفیہ نے مزید کہا: الا یہ کہ کوئی مسلمان اس کو اس کا حکم دے خواہ حکم دینے والا امیر لشکر ہو یا مسلمانوں میں سے کوئی ہو جیسے مسلمان ذمی سے کہے: ان کو امان دیدو اور ذمی کہے: میں نے تم لوگوں کو امان دیا، اس لئے کہ ذمی کا امن دینا محض ان کی طرف اس کے میلان کی تہمت کی وجہ سے صحیح نہیں ہوتا ہے اور جب کوئی مسلمان اس کو اس کا حکم دے گا تو تہمت ختم ہوجائے گی، اسی طرح اگر ذمی کہے: فلاں مسلمان نے تم کو امن دیا ہے، اس لئے کہ اس حکم کی وجہ سے وہ امان دینے کا مالک ہوجائے گا، لہٰذا اس بارے میں وہ کسی دوسرے مسلمان کی طرح ہوجائے گا[۱]۔

دوسری شرط: عقل:

۱۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مجنوں کا امان دینا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ عقل تصرف کا اہل ہونے کے لئے شرط ہے، نیز اس لئے کہ اس کا کلام معتبر نہیں ہے، لہذا اس سے کوئی حکم ثابت نہ ہوسکے گا[۲]۔

تیسری شرط: بالغ ہونا:

۱۴-اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بچے کا امان صحیح نہیں ہے، اسی طرح قریب البلوغ بچہ کا امان دینا جبکہ وہ اسلام کو نہیں سمجھتا ہو، مجنون پر قیاس کرتے ہوئے صحیح نہ ہوگا۔

اور اگر وہ باشعور ہو اسلام کو سمجھتا ہو لیکن جنگ سے اس کو روک دیا گیا ہو تو جمہور حنفیہ اور ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس کا

(۱) ابن عابدین ۳/۲۲۸، الشرح الصغیر ۲/۲۸۷، کشاف القناع ۳/۱۰۴، مغنی المحتاج ۴/۲۳۶، ۲۳۷۔

(۲) ابن عابدین ۳/۲۲۸، الشرح الصغیر ۲/۲۸۷، المغنی ۸/۳۹۸، کشاف القناع ۳/۱۰۴، مغنی المحتاج ۴/۲۳۶، ۲۳۷، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۷۹، الوجیز ۲/۱۹۴۔

امان دینا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ امان کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ مسلمانوں میں کمزوری ہو اور کفر طاقتور ہو، اور یہ مخفی صورت حال ہے جو غور وفکر کے بغیر اس کی واقفیت نہیں ہوسکتی ہے اور یہ غور وفکر کی صلاحیت بچہ میں نہیں ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ وہ لہو ولعب میں مشغول ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ وہ عقود کا مالک نہیں ہے، اور امان بھی ایک عقد ہے اور جو شخص اپنی ذات کے بارے میں عقد کرنے کا مالک نہ ہو وہ دوسرے کے بارے میں بدرجہ اولیٰ مالک نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ اس کا قول معتبر نہیں ہے۔ جیسے اس کی طلاق اور عتاق۔

ایک دوسرے قول میں حنابلہ اور امام محمد نے کہا: صحیح ہوگا، اس لئے کہ امان دینے کے اہل ہونے کی بنیاد ایمان کے اہل ہونے پر ہے، جو باشعور بچہ اسلام کو سمجھے گا وہ اہل ایمان میں سے ہوگا، لہٰذا اہل امان میں سے بھی ہوگا جیسے بالغ (۱)۔

اور اگر اس کو جنگ کی اجازت ہوگی تو اصح یہ ہے کہ حنفیہ کے درمیان بالاتفاق صحیح ہوگا، اس لئے کہ یہ نفع وضرر کے درمیان دائر تصرف ہے، اور جس بچہ کو قتال میں شرکت کی اجازت ہو ایسا تصرف کرسکتا ہے (۲)۔

مالکیہ کے نزدیک باشعور بچہ کے بارے میں اختلاف ہے: ایک قول ہے: جائز اور نافذ ہوگا، ایک قول ہے: ابتداء میں جائز نہیں ہوگا، اگر ایسا ہوجائے تو اس میں امام کو اختیار ہوگا: اگر چاہے تو نافذ کردے گا اور اگر چاہے تو رد کردے گا (۳)۔

شافعیہ نے کہا: بچہ کا امان دینا صحیح نہ ہوگا، باشعور بچہ کے بارے میں ایک قول ہے جیسے اس کا مدبر بنانا (۱)۔

سونے یا نشہ یا بے ہوشی کی وجہ سے جس شخص کی عقل زائل ہوجائے تو حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ وہ بے شعور بچہ کے حکم میں ہوگا، اس لئے کہ وہ مصلحت اور غیر مصلحت کو نہیں سمجھیں گے، نیز اس لئے کہ ان کا کلام معتبر نہیں ہے، لہٰذا اس سے کوئی حکم ثابت نہ ہوسکے گا (۲)۔

چوتھی شرط: با اختیار ہونا:

۱۵ - جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جس پر اکراہ کیا جائے اس کی طرف سے امان دینا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا قول ہے جس پر اس کو ناحق مجبور کیا گیا ہے، لہٰذا اقرار کی طرح یہ بھی صحیح نہ ہوگا (۳)۔

پانچویں شرط: کافروں کی طرف سے خوف کا نہ ہونا:

۱۶ - مالکیہ، حنابلہ اور اصح کے بالمقابل قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر قیدی اکراہ کے بغیر امان کا عقد کرے تو یہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ وہ حدیث کے عموم میں داخل ہے، نیز اس لئے کہ وہ مسلم، مکلّف اور با اختیار ہے، لہٰذا غیر قیدی کے مشابہ ہوگا۔ ابن قدامہ نے کہا: اسی طرح دار الحرب میں تجارت کرنے والے اور مزدوری کرنے والے کا امان دینا صحیح ہوگا۔

اصح قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ قیدی کا امان دینا جائز نہ ہوگا، شربینی خطیب نے کہا: محل اختلاف وہ قیدی ہے جو مقید ومحبوس ہو اگرچہ اس پر اکراہ نہ کیا جائے، اس لئے کہ وہ ان کے ہاتھوں میں

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/۱۰۶، فتح القدیر ۴/۳۰۲، الشرح الصغیر ۲/۲۸۷، المغنی ۸/۳۹۷، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۷۹۔

(۲) ابن عابدین ۳/۲۲۶، ۲۲۷، بدائع الصنائع ۷/۱۰۶، فتح القدیر ۴/۳۰۲۔

(۳) الشرح الصغیر ۲/۲۸۷۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/۲۷۹۔

(۲) المغنی ۸/۳۹۸۔

(۳) الشرح الصغیر ۲/۲۸۷، القوانین الفقہیہ ۱۵۹، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۷۹، کشاف القناع ۳/۱۰۴، المغنی ۸/۳۹۸۔

مغلوب ہے۔ مصلحت کی وجہ نہیں جان سکتا ہے۔ نیز اس لئے کہ امن کی بنیاد اس پر ہے کہ امن دینے والا خود امن میں ہو اور یہاں قیدی امن میں نہیں ہے، لیکن دار الحرب کا قیدی یعنی وہ شخص جو دار الحرب میں تو کھلا ہوا آزاد ہو مگر اس کو دار الحرب سے نکلنے سے روک دیا گیا ہو تو اس کا امان دینا صحیح ہوگا(۱)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اس شخص کا امان دینا جائز نہ ہوگا جو کفار کے نزدیک مغلوب ہو جیسے قیدی، ان کے درمیان تجارت کرنے والا اور وہ شخص جو ان کے پاس اسلام قبول کرے اور وہ ان کے درمیان ہو اس لئے کہ یہ سب لوگ ان کے نزدیک مغلوب ہوں گے، لہٰذا بیان کے اہل نہیں ہوں گے اور نہ کفار ان سے خوف کریں گے جبکہ امان محل خوف کے ساتھ مخصوص ہے، نیز اس لئے کہ ان کو اس پر مجبور کیا جائے گا، لہٰذا امان مصلحت سے خالی ہوگا، نیز اس لئے کہ اگر یہ دروازہ کھل جائے گا تو فتح کا دروازہ بند ہو جائے گا اس لئے کہ جب جب معاملہ ان پر سخت ہوگا اور وہ کسی قیدی یا تاجر سے خالی نہ ہوں گے تو وہ ان کے ذریعہ چھٹکارا حاصل کرلیں گے اور اس میں ضرر ظاہر ہے۔

ابن عابدین نے کہا: البحر میں ذخیرہ سے منقول ہے کہ قیدی کا امان دینا باقی مسلمانوں کے حق میں صحیح نہ ہوگا یہاں تک کہ ان کو حق ہوگا کہ ان پر حملہ کریں لیکن خود اس قیدی کے حق میں صحیح ہوگا، ابن عابدین نے کہا: ظاہر ہے کہ امان لینے والا تاجر بھی ایسا ہی ہوگا(۲)۔

ح- غلام، عورت اور مریض کا امان دینا:

غلام، عورت اور مریض کے امان دینے میں فقہاء کے درمیان درج ذیل اختلاف ہے:

اول: غلام:

۱۷- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ غلام کا امان دینا جائز ہوگا، انھوں نے نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "ذمة المسلمين واحدة يسعىٰ بها أدناهم" (۱)(مسلمانوں کی طرف سے امن دینا یکساں ہے، ادنیٰ مسلمان بھی امن دے سکتا ہے)، امام محمد نے اس کی تفسیر غلام سے کی ہے، نیز اس لئے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ کا قول ہے: مسلمان غلام مسلمانوں کا ایک فرد ہے اس کا ذمہ، ان کے ذمہ کی طرح ہے، ایک روایت میں ہے کہ اس کا امان دینا جائز ہوگا، نیز اس لئے کہ وہ مسلمان مکلّف ہے، لہٰذا آزاد کی طرح اس کا امان دینا جائز ہوگا۔

نووی نے مزید کہا: مسلمان غلام کا امان دینا صحیح ہوگا اگرچہ اس کا آقا کافر ہو۔

مالکیہ کے ایک قول میں، غلام کا امان دینا ابتداء میں جائز نہ ہوگا۔ اگر امان دیدے گا تو امام کو اس کے نافذ کرنے یا رد کرنے کا اختیار ہوگا(۲)۔

ایک روایت میں امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف نے کہا: جس غلام کو جنگ سے روک دیا گیا ہو جب تک اس کا آقا اس کو جنگ کی اجازت نہ دیدے اس کا امان دینا صحیح نہ ہوگا، کیونکہ اس کو جنگ سے روک دیا گیا ہے، لہٰذا اس کا امان دینا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ لوگ

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۸۱، القلیوبی ۴/ ۲۲۶، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۷، القوانین الفقہیہ ۱۵۳، المغنی ۸/ ۳۹۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۷، فتح القدیر ۴/ ۳۰۰، شرح سیر الکبیر ۱/ ۲۶۶، طبع مطبعہ مصر، ابن عابدین ۳/ ۲۲۸، الاختیار ۴/ ۱۲۳۔

(۱) حدیث: "ذمة المسلمين واحدة يسعىٰ بها أدناهم" کی تخریج فقرہ ر ۴ میں گذر چکی۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۶، ۱۰۷، فتح القدیر ۴/ ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ابن عابدین ۳/ ۲۲۶، ۲۲۷، الشرح الصغیر ۲/ ۲۸۷، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۹۳، المغنی ۸/ ۳۹۷، کشاف القناع ۳/ ۱۰۴، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۷۹۔

اس سے نہیں ڈریں گے، لہٰذا امان برمحل نہ ہوگا جس کو جنگ کی اجازت ہو اس کا حکم اس کے برخلاف ہے اس لئے کہ اس کی طرف سے خوف موجود ہے، نیز اس لئے کہ وہ دارالحرب سے لایا گیا ہے اس لئے اندیشہ ہوگا کہ ان کے لئے ان کی مصلحت کو مقدم رکھے[۱]۔

دوم: عورت:

۱۸- فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ امان کے صحیح ہونے کے لئے مرد ہونا شرط نہیں ہے، لہٰذا عورت کا امان دینا صحیح ہوگا، انھوں نے نبی کریم ﷺ کے ارشاد سے استدلال کیا ہے: "قد أجرنا من أجرت يا أم هانی إنما يجير على المسلمين أدناهم" [۲] (ام ہانی: جس کو تو نے پناہ دیا اس کو ہم نے بھی پناہ دیا مسلمانوں پر ان کا ادنیٰ آدمی پناہ دے سکتا ہے)، نیز مروی ہے: "أن زينبؓ ابنة رسول الله ﷺ وزوجة أبی العاص أمنت زوجها أبا العاص بن الربيع وأجاز رسول الله ﷺ أمانها" [۳] (رسول اللہ ﷺ کی صاحبزادی اور ابوالعاص کی زوجہ حضرت زینبؓ نے اپنے شوہر ابوالعاص کو امان دیا، اور رسول اللہ ﷺ نے ان کے امان کو جائز قرار دیا)، نیز اس لئے کہ عورت قوت اور ضعف کے حالات سے واقف ہونے سے عاجز نہیں ہوتی ہے[۴]۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۳۰۰، ۳۰۱، المغنی ۸/ ۳۹۶۔

(۲) حدیث: "قد أجرنا من أجرت يا أم هانی" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۶۹) اور مسلم (۱/ ۴۹۸) نے حضرت ام ہانیؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن زينب زوجة أبی العاص أمنت زوجها أبا العاص......" کی روایت عبدالرزاق نے المصنف (۵/ ۲۲۴) میں اور بیہقی نے السنن (۹/ ۹۵) میں حضرت عبداللہ البہیؒ سے کی ہے۔ اور بیہقی نے کہا: وہ مرسل ہے۔

(۴) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۶، ۱۰۷، ابن عابدین ۳/ ۲۲۶، القوانین الفقہیہ ۱۵۹، الشرح الصغیر ۲/ ۲۸۷، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۷۹، کشاف القناع ۳/ ۱۰۴، المغنی ۸/ ۳۹۷۔

مالکیہ کے ایک قول میں، عورت کا امان دینا ابتداء میں جائز نہ ہوگا، اگر وہ امان دیدے تو امام اس کے بارے میں غور کرے گا اگر چاہے گا تو اس کو باقی رکھے گا اور اگر چاہے تو رد کردے گا[۱]۔

نووی نے صراحت کی ہے کہ مستقل طور پر عورت کے امان دینے کے جائز ہونے میں دو اقوال ہیں:

شربینی خطیب نے کہا: ان دونوں میں راجح جائز ہونا ہے جیسا کہ ماوردی نے اس کو یقینی کہا ہے[۲]۔

سوم: مریض:

۱۹- حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ امان کے صحیح ہونے کے لئے اندھاپن، لنجاپن اور مرض سے صحیح سالم ہونا شرط نہیں ہے، لہٰذا نابینا، لنجا اور مریض کا امان دینا صحیح ہوگا بشرطیکہ عقل صحیح وسالم ہو، اس لئے کہ امان کے صحیح ہونے کے لئے اصل اس کا، ضعف وقوت کے پوشیدہ حالات میں غور وفکر سے صادر ہونا ہے اور یہ عوارض اس سے مانع نہیں ہیں[۳]۔

ط- شرط پر امان دینا:

۲۰- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر مسلمان کسی قلعہ کا محاصرہ کرلیں اور کوئی شخص ان کو پکارے اور کہے: آپ لوگ مجھ کو امان دیں میں آپ کے لئے قلعہ کھول دوں گا تو اس کو امان دینا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ منقول ہے کہ زیاد بن لبید نے جب نجیر کا محاصرہ کیا تو اشعث بن قیس نے کہا: آپ لوگ مجھے دس آدمیوں کے بارے میں امان دیں میں

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۹۳، الشرح الصغیر ۲/ ۲۸۷۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۷۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۷۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۲۶، بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۶، ۱۰۷، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۷۹، الوجیز ۲/ ۱۹۴۔

آپ کے لئے قلعہ کھول دوں گا تو انھوں نے ایسا کیا۔ اگر جس کو امن دیا جائے اس کے بارے میں اشکال ہوجائے اہل قلعہ میں سے ہر ایک اس کا دعویٰ کرے تو اگر امان والا پہچانا جائے تو اس پر عمل کیا جائے گا، اگر امان دینے والا اس کو نہ پہچان سکے جس کو امان دیا ہے تو ان میں سے کسی کو بھی قتل کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے بارے میں اس کی سچائی کا احتمال ہے اور اس چیز میں جس میں کوئی ضرورت نہیں ہے مباح، حرام کے ساتھ مشتبہ ہوگیا ہے، لہٰذا کل حرام ہوجائے گا جیسا کہ اگر مردار، ذبح شدہ کے ساتھ مشتبہ ہوجائے وغیرہ[1]۔

اگر وہ شرط پوری نہ کرے تو ان کو حق ہوگا کہ اس کی گردن ماردیں جیسا کہ اگر کوئی شخص کہے: مجھے چھوڑ دو تا کہ میں فلاں جگہ تک تیری رہنمائی کروں، تو اس کے ساتھ کچھ لوگوں کو بھیج دے تا کہ وہ ان کی رہنمائی کرے پھر وہ رہنمائی سے گریز کرے یا ان کے ساتھ خیانت کرے تو امام اگر چاہے تو اس کو قتل کردے اور اگر چاہے تو اس کو غنیمت بنالے اس لئے کہ اس کو امان دینا شرط کے ساتھ ہے جو نہیں پائی گئی، نیز اس لئے کہ اس کا خون حلال تھا اور اس کے خون کی حرمت رہنمائی کرنے اور خیانت ترک کرنے پر معلق کی گئی تھی، لہٰذا اگر شرط نہ پائی جائے تو اس کے خون کا حلال ہونا جیسا تھا اسی طرح باقی رہے گا[2]۔

ی-امان کی مدت:

۲۱- حنفیہ نے اور ایک قول میں شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ

(۱) شرح السیر الکبیر ۱/ ۲۷۸، الخرشی ۳/ ۱۲۱، ۱۲۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۹۳، المغنی ۸/ ۴۰۲۔

(۲) شرح السیر الکبیر ۱/ ۲۷۸، الخرشی ۳/ ۱۲۱، ۱۲۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۹۳، المغنی ۸/ ۴۰۲۔

مستامن کے لئے دارالاسلام میں قیام کی مدت ایک سال تک نہیں ہوگی، حنفیہ نے کہا: ایک سال سے کم جیسے ایک ماہ یا دو ماہ کا وقت مقرر کرنا جائز ہوگا۔ لیکن یہ مناسب نہ ہوگا کہ مدت کی بہت زیادہ کمی کی وجہ سے مستامن کو ضرر اور تنگی لاحق ہو، خاص طور پر جبکہ اس کے معاملات ایسے ہوں جن کے پورا ہونے میں طویل مدت کی ضرورت ہوتی ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا: امان کی مدت کا دس سال سے زائد نہ ہونا شرط ہے[2]۔

شافعیہ کے نزدیک امان کی مدت کا چار ماہ سے زیادہ نہ ہونا واجب ہوگا، اگر اس سے زیادہ ہوگا تو زائد میں باطل ہوجائے گا[3]۔

اس کی تفصیل اصطلاح (أہل الذمہ فقرہ/ ۱۲) میں ہے۔

ک-کس چیز سے امان ٹوٹ جائے گا:

چند امور سے امان ٹوٹ جائے گا، وہ حسب ذیل ہیں:

اول: امام کا توڑ دینا:

۲۲- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر امام، امان کو ختم کردینے میں مصلحت سمجھے اور اس کا باقی رہنا اس کے لئے برا ہو تو اس کو حق ہوگا کہ اس کو توڑ دے اس لئے کہ امان کا جائز ہونا، اس کے باوجود کہ اس میں فرض جنگ کو چھوڑنا پڑتا ہے مصلحت کی وجہ سے ہوتا ہے، لہٰذا اگر توڑنے میں مصلحت ہوجائے تو اس کو توڑ دے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۷، ابن عابدین ۳/ ۲۴۸، ۲۴۹، فتح القدیر ۴/ ۳۵۱، ۳۵۲، الاختیار ۴/ ۱۳۶، الاحکام السلطانیۃ للماوردی ۱۴۶، طبع دارالکتب العلمیہ، الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی، طبع دارالکتب العلمیہ بیروت ۱۶۱، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۸۱۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۰۴۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۸۔

ہے: "فَانۢبِذۡ اِلَیۡهِمۡ عَلٰی سَوَآءٍ"[۱] (تو آپ (وہ عہد) ان کی طرف اس طرح واپس کردیں)، لیکن مناسب ہوگا توڑنے کی خبر ان کو کردے اور امان سے قبل جہاں تھے ان کو وہاں لوٹا دے پھر اس کے بعد ان سے جنگ کرے تاکہ مسلمانوں کی طرف سے عہد میں دھوکہ نہ ہو[۲]۔

دوم: مستامن کا امان کو رد کردینا:

۲۳ - اگر قلعہ والے امان لیکر امام کے پاس آئیں اور اس کو توڑ دیں تو اس حالت میں امام کے لئے مناسب ہوگا کہ ان کو اسلام کی دعوت دے، اگر انکار کریں تو ذمی بننے کی دعوت دے، اگر انکار کریں تو ان کو ان کے محفوظ مقام پر واپس کردے پھر ان سے جنگ کرے۔

نووی نے کہا: اگر مستامن عہد کو واپس کردے تو اس کو محفوظ مقام تک پہنچانا واجب ہوگا، اس کے ساتھ موجود کسی چیز سے تعرض نہیں کیا جائے گا، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے[۳]۔

سوم: امان کی مدت کا گذر جانا:

۲۴ - اگر امان کسی معلوم وقت تک کے لئے محدود ہو تو اس وقت کے گذر جانے پر توڑنے کی ضرورت کے بغیر امان ختم ہوجائے گا[۴]۔

چہارم: مستامن کا دار الحرب کی طرف لوٹ جانا:

۲۵ - جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر مستامن کفار کی طرف

(۱) سورۂ انفال ۵۸۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۸۱، ۲۹۰، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۸۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۷، ابن عابدین ۳/ ۲۲۶، شرح السیر الکبیر ۱/ ۲۶۴، فتح القدیر ۴/ ۳۰۰، القوانین الفقہیہ ۱۶۰، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۸۱، ۲۹۰، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۸، کشاف القناع ۳/ ۱۰۶، ۱۱۱۔

لوٹ جائے اگرچہ دوسرے ملک میں جائے، اور یہ لوٹنا وطن بنانے یا جنگ کرنے کے لئے ہو تو اس کی ذات کے بارے میں امان ٹوٹ جائے گا، اس کے مال کے بارے میں نہیں ٹوٹے گا، لیکن اگر تجارت کے لئے یا تفریح کے لئے یا کسی ضرورت کو پوری کرنے کے لئے دار الحرب جائے پھر دار الاسلام میں لوٹ آئے تو وہ اپنے امان پر باقی رہے گا[۱]۔

پنجم: خیانت کا ارتکاب کرنا:

۲۶ - حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جو ہمارے پاس امان لیکر آئے اور ہمارے ساتھ خیانت کرے تو وہ اپنے امان کو توڑنے والا ہوگا اس لئے کہ خیانت امان کے منافی ہے نیز اس لئے کہ ہمارے دین میں عہد شکنی نہیں ہے[۲]۔

ل- دار الحرب کی طرف مستامن کے لوٹ جانے کے آثار ونتائج:

۲۷ - حنابلہ اور صحیح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے اور یہی حنفیہ کے کلام کا مفہوم ہے کہ جو شخص وطن بنانے کے لئے دار الحرب میں داخل ہوجائے، اس کے مال کے بارے میں امان باقی رہے گا اگرچہ اس کی ذات کے بارے میں باطل ہوجائے گا۔

حنابلہ نے اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے کہا ہے: اس لئے کہ امان لیکر دار الاسلام میں اس کے داخل ہونے کی وجہ سے اس کے ساتھ رہنے والے مال کو امان ہوگیا تو جب دار الحرب میں اس کے داخل ہونے کی وجہ سے اس کی ذات کے بارے میں باطل ہوگا تو اس

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۵۰، ۲۵۱، الزیلعی ۳/ ۲۶۹، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۸۹، کشاف القناع ۳/ ۱۰۸، المغنی ۸/ ۴۰۰۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۰۸۔

کے مال میں باقی رہے گا، اس لئے کہ باطل کرنے والا اس کے ذات کے ساتھ مخصوص ہے تو باطل ہونا بھی اس کی ذات کے ساتھ مخصوص رہے گا۔

شافعیہ نے مزید کہا ہے جیسا کہ نووی نے اس کو ابن الحداد سے نقل کیا ہے: مستامن کو حق ہوگا کہ اس مال کو حاصل کرنے کے لئے امان کی تجدید کے بغیر وہ دارالاسلام میں داخل ہو، مال کے لئے داخل ہونا ہی اس کو امان دیدے گا جیسا کہ پیغام رسانی اور اللہ تعالیٰ کا کلام سننے کے لئے داخل ہونا ہے، لیکن مناسب ہوگا کہ اپنی غرض حاصل کرنے کے لئے جلدی کرے اسی طرح بار بار نہیں لوٹے گا کہ ہر بار اپنے مال کا کچھ حصہ لے، اگر وہ اس کی خلاف ورزی کرے گا تو اپنے کو قتل یا قید کے لئے پیش کرے گا، ابن الحداد کے علاوہ دوسروں نے کہا: اس کو داخل ہونے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ مال میں امان کا ثابت ہونا ذات میں اس کے ثبوت کا سبب نہ ہوگا۔

۲۸- اس کے مال میں امان کے باطل نہ ہونے کا یہ اثر ہوگا کہ اگر مال والا اس کا مطالبہ کرے گا تو مال اس کے پاس بھیج دیا جائے گا۔

اور اگر وہ اس میں بیع یا ہبہ یا ان کے علاوہ کوئی تصرف کرے گا تو اس کا تصرف صحیح ہوگا۔

اگر دارالحرب میں مرجائے تو مال میں امان کے باقی رہنے کے ساتھ اس کے وارث کی طرف منتقل ہوجائے گا جیسا کہ حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے اور یہی شافعیہ کے نزدیک دوسرے حقوق یعنی رہن وشفعہ پر قیاس کرتے ہوئے اظہر قول ہے، یہی حنفیہ نے بھی کہا ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

ایک قول میں شافعیہ نے کہا: اس حالت میں فی الحال امان باطل ہوجائے گا اور مال، بیت المال کے لئے غنیمت ہوجائے گا اس لئے کہ وہ اس کے وارث کا ہوجائے گا اور وارث نے اس کے بارے میں عقد امان نہیں کیا ہے، لہٰذا واجب ہوگا کہ اس کے دوسرے اموال کی طرح اس میں بھی باطل ہوجائے، نیز اس لئے کہ امان، مال میں تابع ہوکر ثابت ہوتا ہے۔

اگر اس کا کوئی وارث نہ ہو تو فئی ہوجائے گا جیسا کہ حنابلہ اور شافعیہ نے کہا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اس کے مال میں امان کے باقی رہنے کے بارے میں ایک تیسرا قول ہے: وہ یہ ہے کہ اگر وہ اپنے مال کے بارے میں امان کا تذکرہ نہیں کرے گا تو اس میں امان تابع ہوکر حاصل ہوگا اور تابع ہوکر باطل ہوجائے گا اور اگر امان میں اس کا ذکر کردے تو باطل نہ ہوگا۔

۲۹- اولاد کے بارے میں شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس کی اولاد کو قید نہیں کیا جائے گا اور جب وہ بالغ ہوجائیں گے اور جزیہ دینا قبول کرلیں گے تو انھیں چھوڑ دیا جائے گا ورنہ محفوظ مقام پر ان کو پہنچادیا جائے گا[1]۔

۳۰- لیکن اگر وہ قید کرلیا جائے جیسے کوئی مسلمان اس کو پائے اور قید کرلے یا مسلمان دارالحرب والوں پر غلبہ حاصل کریں اور اس کو پکڑ لیں یا قتل کردیں اور اس کا کوئی دین کسی مسلمان یا کسی ذمی پر ہو، یا ان کے پاس اس کی کوئی ودیعت ہو تو حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اس کا دین ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ دین پر قبضہ کا اثبات مطالبہ سے ہوتا ہے اور مطالبہ ساقط ہوگیا ہے، اور جس پر دین ہے اس کا قبضہ، عام لوگوں کے قبضہ سے پہلے ہے، لہٰذا یہ دین اس کے ساتھ خاص ہوگا اور ساقط ہوجائے گا اور اس کو فئی (غنیمت) بنانے کی کوئی راہ نہ ہوگی، اس لئے کہ فئی وہ ہے جس کو زبردستی غلبہ کے ذریعہ لیا جائے اور دین

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۵۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۸۹-۲۹۰، المغنی ۸/ ۴۰۰-۴۰۱، کشاف القناع ۳/ ۱۰۸۔

میں اس کا تصور نہیں ہوسکتا ہے۔

اسی طرح اگر کسی مسلمان سے کسی شئی پر عقد سلم کر کے اس کو کچھ دراہم دے، یا کوئی چیز اس سے غصب کر لی جائے، یا اس کی طرف سے اجارہ پر دی ہوئی کسی چیز کی اجرت ہو تو اس کے بارے میں یہی حکم ہوگا اور یہ سب قبضہ کے پہلے ہونے کی وجہ سے ہوگا۔

۳۱- لیکن اگر کسی مسلمان یا ذمی یا ان کے علاوہ کسی کے پاس اس کی ودیعت ہو یا اس کے شریک یا مضارب کے پاس جو کچھ ہو یا دارالاسلام میں اس کے گھر میں جو کچھ ہو حنفیہ کے نزدیک فئی ہوجائے گا، اس لئے کہ ودیعت معنوی طور پر اس کے قبضہ میں ہوگی کیونکہ امانت دار کا قبضہ اس کے قبضہ کی طرح ہوگا اور اس کی ذات کے تابع ہو کر فئی ہوجائے گا، اسی طرح جو اس کے شریک اور مضارب کے پاس ہو اور جو اس کے گھر میں ہو۔

۳۲- رہن کے بارے میں حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے: امام ابو یوسف کے نزدیک مرتہن کے دین میں اس کا ہوجائے گا، امام محمد کے نزدیک اس کو فروخت کیا جائے گا اور اس کا دین ادا کیا جائے گا اور زائد مسلمانوں کے لئے فئی ہوگا، ابن عابدین نے کہا: مناسب ہے کہ امام محمد کے قول کو ترجیح دیا جائے اس لئے کہ دین کی مقدار سے جو زائد ہوگا وہ ودیعت کے حکم میں ہوگا۔

۳۳- اگر اس پر غلبہ حاصل کئے بغیر مرجائے یا قتل کر دیا جائے تو قرض اور ودیعت میں سے اس کا مال اس کے ورثہ کا ہوگا، اس لئے اس کی ذات غنیمت نہیں ہوئی تو ایسا ہی اس کا مال بھی ہوگا، اسی طرح اگر اس پر غلبہ ہوجائے پھر وہ بھاگ جائے تو اس کا مال اسی کا ہوگا، اسی طرح اس کی زندگی میں قید سے قبل اس کے دین کا حکم ہوگا (۱)۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۵۲۔

م- دارالحرب کی طرف لوٹنے میں مستامن کے لئے کیا لے نا جائز ہوگا:

۳۴- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مستامن دارالحرب کی طرف لوٹ کر جانا چاہے تو جو ہتھیار اس نے دارالاسلام میں خریدا ہو اس کو ساتھ لے جانے کا موقع اس کو نہیں دیا جائے گا۔ اس لئے کہ وہ لوگ اس کے ذریعہ مسلمانوں کے خلاف قوت حاصل کریں گے اور اس کو امان دینا جائز نہ ہوگا کہ وہ اس سے مسلمانوں کے خلاف جنگ کرنے پر حرب والوں کے لئے قوت حاصل کرے، البتہ جو ہتھیار لیکر وہ داخل ہوا ہو اس کو وہ لے جاسکتا ہے۔

اگر وہ اپنی تلوار فروخت کر دے اور اس سے کمان، تیر یا نیزہ مثلاً خرید لے تو اس کو لیجانے کا موقع نہیں دیا جائے گا، اسی طرح اگر اس سے بہتر تلوار خرید لے، لیکن اگر اس کے مثل یا اس سے کم درجہ ہو تو اس کو لے جانے دیا جائے گا (۱)۔

امان کے بغیر دارالاسلام میں داخل ہونا:

امان کے بغیر دارالاسلام میں داخل ہونے والے کا حکم حالات کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا تفصیل درج ذیل ہے:

الف- اس کا اپنے قاصد ہونے کا دعویٰ کرنا:

۳۵- اگر کوئی شخص دارالاسلام میں داخل ہوا اور کہے: میں خلیفہ کے پاس بادشاہ کا قاصد ہوں، تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، جیسا کہ حنفیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے، البتہ اگر خط نکالے اور وہ ان کے بادشاہ کا خط ہونے کے لائق ہو تو اس کو امان ہوگا یہاں تک کہ پیغام پہنچا دے اور لوٹ جائے اس لئے کہ قاصد کو امن ہوتا ہے جیسا کہ

(۱) المبسوط ۱۰/ ۹۱، ۹۲، فتح القدیر ۴/ ۳۵۲، ۳۵۳۔

زمانہ جاہلیت اور زمانہ اسلام میں یہ طریقہ رائج تھا، نیز اس لئے کہ جنگ یا صلح قاصدوں کے بغیر مکمل نہیں ہوسکتی ہے، لہٰذا قاصدوں کو امان ہونا ضروری ہوگا تاکہ مقصود تک پہنچا جاسکے، اگر وہ کوئی خط نہ نکالے یا نکالے لیکن معلوم نہ ہوسکے کہ یہ ان کے بادشاہ کا خط ہے تو وہ اور اس کے ساتھ کی تمام اشیاء فئی ہوں گی اس لئے کہ کبھی کبھی خط میں جعل سازی ہوتی ہے (١)۔

شافعیہ نے کہا: اس کی تصدیق کی جائے گی خواہ اس کے ساتھ خط ہو یا نہ ہو، اور اس سے تعرض نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ اس کا دعویٰ صحیح ہوسکتا ہے (٢)۔

رویانی نے قاصد کے بارے میں تفصیل ذکر کرتے ہوئے کہا: یہ جو مشہور ہے کہ قاصد کو امان ہوتا ہے، تو یہ اس پیغام میں ہے، جس میں مسلمانوں کے لئے کوئی مصلحت یعنی صلح وغیرہ ہو، لہٰذا اگر وعید اور دھمکی کا قاصد ہوگا تو اس کو امان نہ ہوگا اور امام کو اختیار ہوگا کہ قیدی کی طرح اس کے بارے میں چار خصائل میں سے کسی ایک کو اختیار کرے یعنی قتل کردے، غلام بنالے، اس پر احسان کرے یا فدیہ میں جان یا مال لے، لیکن شافعیہ کے نزدیک پہلا قول ہی معتمد ہے (٣)۔

ب- اس کا اپنے تاجر ہونے کا دعویٰ کرنا:

٣٦- اگر حربی دار الاسلام میں داخل ہو اور کہے: وہ تاجر ہے اور کہے: میں نے سمجھا کہ آپ لوگ کسی تاجر سے تعرض نہیں کرتے ہیں، اور حال یہ ہو کہ وہ تاجر ہو تو مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اس کی بات قبول کی جائے گی اور اس کو اس کے محفوظ مقام تک لوٹا دیا جائے گا، یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب ان کی سرزمین میں پکڑا جائے یا ہماری اور دشمن کی سرزمین کے درمیان پکڑا جائے اور تجارت کا دعویٰ کرے یا کہے: میں امان طلب کرنے کے لئے آیا ہوں اور اس کو اس کے محفوظ مقام پر لوٹا دیا جائے گا (١)۔

شافعیہ نے کہا: تجارت کا ارادہ، امان کے لئے مفید نہ ہوگا لیکن اگر امام تاجروں کے داخل ہونے میں مصلحت سمجھے اور کہے: جو تاجر ہو کر داخل ہوگا اس کو امن ہوگا تو جائز ہوگا اور اس طرح کا امان رعایا کی طرف سے صحیح نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر کہے: میں نے سمجھا تھا کہ تجارت کا ارادہ امان کے لئے مفید ہوگا تو اس کے سمجھنے میں کوئی اثر نہ ہوگا اور اگر کسی مسلمان کو یہ کہتا ہوا سنے: جو تجارت کے ساتھ داخل ہوگا اس کو امن ہوگا اور کہے: میں نے اس کو صحیح سمجھا تو اصح یہ ہے کہ اس کی بات قبول کی جائے گی اور اس کو ہلاک نہیں کیا جائے گا (٢)۔

حنابلہ نے کہا: اگر داخل ہو اور دعویٰ کرے کہ وہ تاجر ہے اور اس کے ساتھ سامان ہو جسے وہ فروخت کررہا ہو تو اس کی بات قبول کی جائے گی، بشرطیکہ عرف اس کی تصدیق کرے جیسے ان کے تاجروں کا ہمارے پاس داخل ہونا وغیرہ، اس لئے کہ اس نے جو دعویٰ کیا ہے وہ ممکن ہے، لہٰذا قتل کو دفع کرنے میں شبہ ہوگا، نیز اس لئے کہ اس پر بینہ قائم کرنا ناممکن ہے، لہٰذا اس سے تعرض نہیں کیا جائے گا، نیز اس لئے کہ عرف وعادت کو شرط کے قائم مقام کیا جائے گا، اور اگر اس کے ساتھ سامان موجود نہ ہو، اور عرف نہ ہو تو اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ تجارت بغیر مال کے نہیں ہوسکتی ہے، اس لئے جیسے وہ غیر معصوم تھا اس پر اس کو باقی رکھنا واجب ہوگا (٣)۔

---

(١) المبسوط ١٠/ ٩٢، ابن عابدین ٣/ ٢٢٧، فتح القدیر ٤/ ٣٥٢، کشاف القناع ٣/ ١٠٨، المغنی ٨/ ٥٢٢، ٤٠٠۔
(٢) مغنی المحتاج ٤/ ٢٤٣، روضۃ الطالبین ١٠/ ٢٨٠۔
(٣) روضۃ الطالبین ١٠/ ٢٥١، ٢٩٩۔

(١) حاشیۃ الخرشی ٣/ ١٢٤۔
(٢) روضۃ الطالبین ١٠/ ٢٨٠۔
(٣) المغنی ٨/ ٥٢٣، کشاف القناع ٣/ ١٠٨۔

ج-اس کا اپنے امان یافتہ ہونے کا دعویٰ کرنا:

۳۷- اگر کوئی شخص دارالاسلام میں داخل ہو اور کہے: مجھ کو کسی مسلمان نے امن دیدیا ہے، تو حنفیہ اور ایک قول میں حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ جس وقت کسی ظاہری امان کے بغیر مسلمانوں نے اس کو پکڑا اس کے بارے میں ان کا حق ثابت ہوگیا۔ لہٰذا ان کا حق باطل کرنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، لیکن اگر کوئی مسلمان کہے: میں نے اس کو امان دیدیا ہے تو اس کی بات قبول کی جائے گی، اس لئے کہ وہ اس کو امان دینے کا مالک ہے، لہٰذا اس کے بارے میں اس کی بات قبول کی جائے گی جیسے اگر قاضی کہے: میں نے فلاں کے خلاف فلاں کے حق میں فیصلہ کیا ہے۔

اصح قول میں شافعیہ اور ایک دوسرے قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ بینہ کے بغیر اس کی تصدیق کی جائے گی اس میں اس کے خون کی حفاظت کو غلبہ دیا گیا ہے، لہٰذا اس سے تعرض نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ اپنے دعویٰ میں سچا ہو کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ وہ امان کے بغیر داخل نہیں ہوگا اور شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول ہے کہ اس سے بینہ کا مطالبہ کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ اکثر ممکن ہوتا ہے [1]۔

مسلمان کا مستامنہ عورت سے نکاح کرنا:

۳۸- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ حربیہ مستامنہ اگر کسی مسلمان یا ذمی سے شادی کرلے تو وہ وطن بنالے گی اور ذمیہ ہوجائے گی۔

اس کی تفصیل (أہل الذمۃ فقرہ/ ۱۳) میں ہے۔

(۱) المبسوط ۱۰/ ۹۳، فتح القدیر ۴/ ۳۵۲، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۷، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۹۹، المغنی ۸/ ۵۲۳۔

مستامنہ کو نکاح پر حاصل ہونے والے حقوق:

۳۹- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر مستامنہ کتابیہ بیوی کا شوہر مسلمان ہو تو نفقہ، باری اور طلاق وغیرہ میں وہ ایک مسلمان عورت کی طرح ہوگی، اس لئے کہ زوجیت میں دونوں مشترک ہیں [1]۔

تفصیل اصطلاحات (نکاح، مہر، قسم بین الزوجات، کفر، نفقہ، ظہار، لعان، عدت، حضانت اور احصان) میں ہے۔

اختلاف ملک کی وجہ سے مستامن اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق:

۴۰- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر حربی ہمارے پاس مستامن ہوکر آئے، یا مسلمان امان لے کر دارالحرب میں داخل ہو تو اس کے اور اس کی بیوی کے درمیان جدائی نہیں ہوگی، اس لئے کہ اختلاف ملک کا معنی ولایت کا الگ الگ ہونا ہے اور یہ نکاح کے ختم ہونے کا سبب نہیں ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ مستامن حربی دارالحرب کا باشندہ ہے وہ صرف عاریت کے طور پر بعض ضروریات کو پوری کرنے کے لئے دارالاسلام میں داخل ہوا ہے، وطن بنانے کے لئے نہیں۔

تفصیل اصطلاح (اختلاف الدار فقرہ/ ۵) میں ہے۔

مستامنین کے درمیان اور ان کے اور دوسروں کے درمیان وراثت کا جاری ہونا:

۴۱- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر مستامنین ایک ملک کے ہوں تو ہمارے ملک میں ان کے درمیان وراثت جاری ہوگی اسی طرح ہمارے ملک میں رہنے والے مستامن اور دارالحرب میں رہنے والے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۰۰، المبسوط ۵/ ۲۱۸، مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۸، روضۃ الطالبین ۷/ ۱۳۶، المغنی ۷/ ۳۶، ۶/ ۶۳۷۔

حربی کے درمیان بھی وراثت جاری ہوگی اس لئے کہ حکم کے اعتبار سے دونوں کا ملک ایک ہے، یہ فی الجملہ ہے [۱]۔

تفصیل اصطلاح (اختلاف الدار فقرہ/ ۳) میں ہے۔

مستامن کے لئے مالی معاملات:

۴۲ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مستامن دارالاسلام میں ذمی کی طرح ہوگا، البتہ قصاص کے واجب ہونے اور حق العبد سے خالی سزاؤں کے عدم مواخذہ، نیز عاشر کے اس سے عشر کے لینے میں وہ ذمہ سے مختلف ہوگا، (بقیہ امور میں) وہ ذمی کی طرح اس لئے ہوگا کہ اس نے اسلام کے احکام کا التزام کیا ہے، یا اس کے التزام کے بغیر اس کو لازم کیا گیا ہے، کیونکہ وہ جب تک دارالاسلام میں رہے گا اس پر احکام کا جاری کرنا ممکن ہوگا، لہٰذا اس پر وہ سب لازم ہوگا جو دوسروں کے ساتھ ذمی کے معاملات میں اس پر لازم ہوتا ہے [۲]، لہذا فاسد عقد کے ذریعہ اس کا مال لینا حلال نہ ہوگا، دارالحرب میں مستامن مسلمان اس کے برخلاف ہے کیونکہ اس کو، ان کی رضامندی سے ان کا مال لینے کا حق ہوگا، اگرچہ سود یا جوا کے ذریعہ ہو، اس لئے کہ ان کا مال ہمارے لئے مباح ہے، البتہ دھوکہ دینا حرام ہے اور جو ان کی رضامندی سے لے گا وہ مستامن کی طرف سے دھوکہ نہیں ہوگا، ہمارے ملک میں ان کے مستامن کا حکم اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ ہمارا ملک شریعت کے احکام جاری کرنے کی جگہ ہے، اس لئے ہمارے ملک میں کسی مسلمان کے لئے حلال نہ ہوگا کہ مسلمانوں کے ساتھ جو عقود حلال ہیں ان کے علاوہ مستامن کے ساتھ کوئی عقد کرے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۹۰، طبع بولاق، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۶، ۲۷، المغنی ۷/ ۱۶۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۴۹، ۲/ ۵۰۶، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۴۸۸، بدائع الصنائع ۶/ ۸۱، ۷/ ۳۳۵۔

اور اس سے کوئی ایسی چیز لینا جائز نہ ہوگا جو شرعاً اس پر لازم نہ ہوا گرچہ اس کا رواج ہو [۱]۔

مسلمان کے قتل کرنے کی وجہ سے مستامن سے قصاص لینا اور اس کے برعکس:

۴۳ - اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مسلمان کو قتل کرنے کی وجہ سے مستامن کو قتل کردیا جائے گا، اسی طرح ذمی کے قتل کرنے کی وجہ سے بھی، اگرچہ ان کے دین میں اختلاف ہو، اس لئے کہ کفران میں قدر مشترک ہے [۲]۔

مستامن کو قتل کرنے کی وجہ سے مسلمان اور ذمی سے قصاص لینے میں ان کے درمیان اختلاف ہے:

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مستامن کی وجہ سے مسلمان کو قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ادنیٰ کی وجہ سے اعلیٰ کو قتل نہیں کیا جاتا ہے اور اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"لا يقتل مسلم بكافر"** [۳] (کسی کافر کی وجہ سے کسی مسلمان کو قتل نہ کیا جائے گا)۔

مستامن کو قتل کرنے کی وجہ سے ذمی اور مستامن کو قتل کیا جائے گا، اسی طرح مستامن اور ذمی کو قتل کرنے کی وجہ سے مستامن کو قتل کیا جائے گا [۴]۔

ظاہر الروایہ میں حنفیہ کا مذہب ہے کہ مستامن کو قتل کرنے کی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۴۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۴۹ طبع بولاق، الخرشی ۸/ ۶، ۱۴، الأم ۶/ ۳۷، ۳۸ طبع دارالمعرفہ، کشاف القناع ۵/ ۵۲۴۔

(۳) حدیث: "لا يقتل مسلم بكافر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۶۰) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۳۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۶، کشاف القناع ۵/ ۵۲۴۔

وجہ سے مسلمان یا ذمی پر قصاص واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ انھوں نے قصاص میں یہ شرط لگائی ہے کہ قاتل کے حق میں مقتول ہمیشہ کے لئے معصوم الدم ہو، اور مستامن کا معصوم ہونا وقتی ہے، اس لئے کہ وہ صرف امان کی حالت میں معصوم ہے، نیز اس لئے کہ وہ حکم میں دارالحرب والوں کے ملک کا باشندہ ہے، اس لئے کہ اس کا مقصد وہاں منتقل ہوکر جانا ہے، لہٰذا معصوم ہونے میں اس کے اور ہمارے ملک کے باشندہ کے درمیان مساوات ممکن نہیں ہے جبکہ قصاص کی بنیاد مساوات پر ہے، لیکن اس پر دیت واجب ہوگی[۱]۔

امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ مستامن کی وجہ سے مسلمان کو قتل کیا جائے گا[۲]، ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ"[۳] (اور اگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ کا طالب ہوتو اسے پناہ دیدیجئے تاکہ وہ کلام الٰہی سن سکے پھر اسے اس کی امن کی جگہ پہنچا دیجئے)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ قیاس کے مطابق مستامن کو کسی دوسرے مستامن کے قتل کی وجہ سے قتل کردیا جائے گا، قیاس کی وجہ یہ ہے کہ خون کے محفوظ ہونے میں دونوں برابر ہیں، استحسان کا تقاضا ہے کہ قتل نہیں کیا جائے گا، اس کے خون کو مباح کرنے والا یعنی لوٹ کر جنگ کرنے کا اس کا ارادہ موجود ہے[۴]۔

کاسانی نے کہا: ابن سماعہ نے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا[۵]۔

یہ تفصیل جان کے بارے میں ہے، اگر جان سے کم درجہ کی زیادتی ہوتو دین میں برابری کی شرط لگانے میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں، اس کی تفصیل اصطلاح (جنایۃ علی ما دون النفس فقرہ ۷) میں دیکھی جائے۔

مستامن کی دیت:

۴۴ - مستامن کو قتل کرنے کی وجہ سے دیت کے واجب ہونے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ اس کی مقدار کے بارے میں درج ذیل اختلاف ہے۔

مالکیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ کتابی معاہد کی دیت، آزاد مسلمان کی دیت کا نصف ہوگی، مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم ہوگی، اسی طرح اہل کتاب کے زخم کی دیت مسلمانوں کے زخم کی دیت کا نصف ہوگی۔

حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ دیت کے بارے میں مسلمان اور مستامن برابر ہوں گے۔

شافعیہ نے کہا: جان وغیرہ میں، مستامن کتابی کی دیت، مسلمان کی دیت کی تہائی ہوگی، بت پرست، مجوسی، چاند کے پجاری اور زندیق مستامن کی دیت، مسلمان کی دیت کے دسویں حصہ کی دو تہائی ہوگی، یہ مرد کے بارے میں ہے۔

مستامن عورتوں کی دیت، ان کے مردوں کی دیت کا نصف ہوگی، اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

تفصیل اصطلاح (دیات فقرہ ۳۲) میں ہے۔

جس کو اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو اور وہ مستامن ہوتو حنابلہ میں سے بہوتی نے کہا: اس کی دیت، اس کے دین والوں کی دیت کے برابر ہوگی، اس لئے کہ اس کا خون محفوظ ہے، اگر اس کا دین معلوم نہ ہوتو مجوسی کی طرح ہوگی، اس لئے کہ یہ یقینی ہے، جو اس سے زائد ہوگا

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۶، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴۳، ۳/ ۲۴۹، فتح القدیر ۴/ ۳۵۷۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۱۔
(۳) سورۂ توبہ/ ۶۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴۳، ۳۴۴۔
(۵) بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۶۔

اس میں شک وشبہ ہوگا (۱)۔

مستامنہ عورت کے ساتھ مستامن یا مسلم کا زنا کرنا:

۴۵- مستامن اگر مسلمان یا ذمی عورت سے زنا کرے تو اس پر حد کے واجب ہونے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

چنانچہ مالکیہ، حنابلہ، امام ابوحنیفہ، امام محمد، ایک قول میں امام ابو یوسف اور مشہور قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر مستامن زنا کرے تو اس پر حد نہیں لگائی جائے گی۔

مالکیہ نے مزید کہا: اگر مسلمان عورت راضی ہو تو مستامن کو سخت سزا دی جائے گی، اور مسلمان عورت پر حد جاری ہوگی اور اگر مسلمان عورت پر اکراہ کیا ہو تو نقض عہد کی وجہ سے اس کو قتل کر دیا جائے گا۔

حنابلہ نے کہا: اس پر حد نہیں لگائی جائے گی، اس لئے کہ نقض عہد کی وجہ سے اس کو قتل کرنا واجب ہوگا اور قتل کے ساتھ اس کے سوا کوئی دوسری حد واجب نہ ہوگی۔

ایک دوسرے قول میں شافعیہ نے اور ایک قول میں ابو یوسف نے کہا: اس پر حد جاری کی جائے گی۔

اگر مسلمان، مستامنہ عورت سے زنا کرے تو جمہور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مسلمان پر حد جاری ہوگی، مستامنہ پر نہ ہوگی، اس لئے کہ مستامنہ پر حد کے قیام کا ناممکن ہونا کسی شبہ کی وجہ سے نہیں ہے، لہٰذا وہ مرد پر حد کے قائم کرنے سے مانع نہ ہوگا اور امام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ مستامنہ پر بھی حد جاری کی جائے گی (۲)۔

تفصیل اصطلاح (زنا فقرہ/ ۲۸) میں ہے۔

مستامن کا مسلمان پر زنا کی تہمت لگانا:

۴۶- اگر کوئی حربی ہمارے ملک میں داخل ہو اور کسی مسلمان پر زنا کی تہمت لگائے تو امام ابوحنیفہ کے پہلے قول کے مطابق اس پر حد جاری نہ ہوگی، صاحبین یعنی امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کا دوسرا قول ہے کہ اس پر حد لگائی جائے گی۔

تفصیل (قذف فقرہ/ ۱۵) میں ہے۔

مستامن کا مسلمان کے مال کو چوری کرنا یا اس کے برعکس:

۴۷- فقہاء کا مذہب ہے کہ چوری کی حد قائم کرنے کے لئے شرائط کا مکمل پایا جانا شرط ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ چور اسلام کے احکام کا پابند ہو۔

لہٰذا اگر مستامن کسی دوسرے مستامن کا مال چرائے تو اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ ان دونوں میں سے کسی نے اسلام کے احکام کی پابندی اختیار نہیں کی ہے، لیکن اگر کسی مسلمان یا ذمی کا مال چرائے تو اس پر حد کے قائم کرنے کے بارے میں مختلف اقوال ہیں، انھیں اصطلاح (سرقہ فقرہ/ ۱۲) میں دیکھیں۔

اگر مسلمان، مستامن کا مال چرائے تو حنفیہ (امام زفر کے علاوہ) اور شافعیہ کے نزدیک اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس کے مال میں مباح ہونے کا شبہ ہے۔

مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام زفر کا مذہب ہے کہ اس پر حد جاری کی جائے گی، اس لئے کہ مستامن کا مال معصوم ہے۔

تفصیل اصطلاح (سرقہ فقرہ/ ۲۵) میں ہے۔

مستامنین کے مقدمات میں فیصلہ کرنا:

۴۸- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر

---

(۱) کشاف القناع ۶/ ۲۱۔

(۲) المبسوط ۹/ ۵۵، ۵۶، ۵۷، الخرشی ۸/ ۷۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۸۴، البنان علی الزرقانی ۸/ ۷۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۸۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۷، المغنی ۸/ ۲۶۸، کشاف القناع ۶/ ۹۱۔

مسلمان اور مستامن باہمی رضامندی سے یا ان دونوں میں سے کسی ایک کی رضامندی سے نکاح یا اس کے علاوہ میں مقدمہ ہمارے پاس لائیں تو ہماری شریعت کے مطابق ان دونوں کے درمیان فیصلہ کرنا واجب ہوگا، خواہ مسلمان مدعی ہو یا مدعا علیہ، شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس کی دلیل: اس لئے کہ مسلمان سے ظلم کو دفع کرنا واجب ہوگا اور اہل ذمہ کے حاکم کے پاس اس کو پیش کرنا مسلمان کے لئے ممکن نہیں ہے، اور ان دونوں کو جھگڑنے کے لئے چھوڑ دینا بھی ممکن نہ ہوگا، اس لئے مسلمان کے ساتھ جو جھگڑا کرے گا ہم اس کو مسلمانوں کے قاضی کے پاس پیش کریں گے، کیونکہ اسلام بلند ہوتا ہے، اس پر کسی دوسرے کو بلند نہیں کیا جاسکتا ہے، نیز اس لئے کہ ان کے مقدمات کی سماعت نہ کرنے میں حق کو ضائع کرنا ہوگا[(۱)]۔

اور اگر مقدمہ کے دونوں فریق غیر مسلم ہوں تو اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر دو مستامن ہمارے پاس مقدمہ لائیں یا ان میں سے بعض بعض کے خلاف مقدمہ دائر کرے تو قاضی کو اختیار ہوگا کہ فیصلہ کرے یا چھوڑ دے، دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِنْ جَآءُ وْكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ"[(۲)] (اور اگر یہ آپ کے پاس آئیں تو (خواہ) ان کے درمیان فیصلہ کردیجئے (خواہ) انہیں ٹال دیجئے)۔

امام مالک نے کہا: اس کو چھوڑ دینا مجھے زیادہ پسند ہے۔ شافعیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ دونوں کا دین ایک ہو مثلاً دونوں نصرانی ہوں، اور حنابلہ کے نزدیک دونوں کا متفق ہونا شرط ہے، لہٰذا اگر ان دونوں میں سے کوئی انکار کرے تو فیصلہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ ان دونوں نے ہمارے فیصلہ کا التزام نہیں کیا ہے، قاضی کے لئے دونوں کا اختیار ہونا نخعی، شعبی، حسن اور ابراہیم سے منقول ہے۔

اگر فیصلہ کرے گا تو اسلام کے حکم کے علاوہ فیصلہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ"[(۱)] (اور اگر آپ فیصلہ کریں تو ان کے درمیان (قانون) عدل کے مطابق فیصلہ کریں)۔

اگر ہمارے پاس وہ مقدمہ نہ لائیں تو قاضی کو حق نہ ہوگا کہ ان کے کسی معاملہ میں ان کے پیچھے پڑے، نہ ان کو اپنے فیصلہ کی طرف بلائے گا[(۲)]، اس لئے کہ آیت "فَإِنْ جَآءُ وْكَ" کا ظاہر یہی ہے۔

حنفیہ اور ایک قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ ان کے درمیان فیصلہ کرنا قاضی پر واجب ہوگا، فریقین کا مقدمہ دائر کرنا ضروری نہ ہوگا، یہی حضرت ابن عباسؓ عطاء خراسانی، عکرمہ، مجاہد اور زہری کا قول ہے۔

البتہ امام ابوحنیفہ نے محارم سے نکاح کرنے اور پانچ عورتوں یا دو بہنوں کو جمع کرنے کے بارے میں کہا: ان پر فیصلہ کرنے کے لئے ان کا آنا شرط ہے، لہٰذا اگر ان میں سے ایک آئے اور دوسرا نہ آئے تو شرط یعنی ان کا آنا نہیں پایا جائے گا، لہٰذا ان کے درمیان فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔

امام محمد نے کہا: فریقین کا مقدمہ لانا ضروری نہ ہوگا بلکہ ان دونوں کے درمیان فیصلہ کرنے کے لئے ان دونوں میں سے کسی ایک کا مسلمان قاضی کے پاس مقدمہ لانا کافی ہوگا، اس لئے کہ جب ان دونوں میں سے ایک، مقدمہ پیش کرے گا تو وہ اسلام کے فیصلہ پر راضی ہوگا، لہٰذا اس کے حق میں اسلام کا حکم جاری کرنا واجب ہوگا پھر

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۹۵، کشاف القناع ۳/ ۱۴۰، تفسیر القرطبی ۶/ ۱۸۴، ۱۸۵، المدونۃ الکبریٰ ۴/ ۴۰۰، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۵۲۸، المبسوط ۱۰/ ۹۳۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۴۲۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۲۔

(۲) سابقہ مراجع۔

دوسرے کی طرف متعدی ہوجائے گا جیسا کہ اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک مسلمان ہوجائے۔

امام ابو یوسف نے کہا: فاسد نکاحوں میں مقدمہ پیش کرنا سرے سے ضروری نہیں ہوگا، جب قاضی کو اس کا علم ہوگا ان دونوں کے درمیان تفریق کردے گا، خواہ دونوں مقدمہ پیش کریں یا پیش نہ کریں یا ان میں سے صرف ایک پیش کرے دوسرا نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ هُمْ" [۱] (اور آپ ان لوگوں کے درمیان فیصلہ کرتے رہئے اس (قانون) کے مطابق جو اللہ نے نازل کیا ہے اور ان کی خواہشوں پر عمل نہ کیجئے)، استدلال اس طرح ہے کہ حکم مطلق ہے، اس میں مقدمہ پیش کرنے کی شرط نہیں ہے [۲]۔

مستامن کے خلاف مسلمان کی شہادت اور اس کے برعکس:

۴۹ - غیر مسلم کے خلاف، مسلمان کی شہادت کے جائز ہونے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، خواہ مستامن ہو یا غیر مستامن ہو، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**لا تجوز شهادة ملة على ملة إلا أمتى تجوز شهادتهم على من سواهم**" [۳] (کسی دین والے کی شہادت دوسرے دین والے کے خلاف جائز نہ ہوگی سوائے میری امت کے، ان کی شہادت ان کے علاوہ سب کے خلاف جائز ہوگی)، نیز اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے خلاف مسلمانوں کی شہادت کو

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۳۱۱، ۳۱۲، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۵۲۸، مغنی المحتاج ۳/ ۱۹۵۔

(۳) حدیث: "لا تجوز شهادة ملة على ملة الا أمتى ......" کی روایت بیہقی (۱۰/ ۱۶۳) نے کی ہے اور لکھا ہے کہ اس کی اسناد میں ایک ضعیف راوی ہیں۔

ثابت کیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لِتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ" [۱] (تاکہ تم گواہ رہو لوگوں پر) اور جب مسلمان کے خلاف مسلمان کی شہادت قبول کی جاتی ہے تو کافر کے خلاف بدرجہ اولیٰ قبول کی جائے گی۔

اسی طرح مسلم کے خلاف کافر کی شہادت کے ناجائز ہونے میں بھی فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے [۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح (شہادہ فقرہ/ ۲۰) میں دیکھی جائے۔

بعض کفار کے خلاف بعض کی شہادت:

۵۰ - کفار کے درمیان بعض کے خلاف بعض کی شہادت کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور نے کہا: ناجائز ہوگا [۳]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ جائز ہوگا، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف- مستامن کے خلاف ذمی کی شہادت:

۵۱ - حنفیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ شہادت کے بارے میں ذمی کے ساتھ مستامن کا حکم وہی ہے جو مسلمان کے ساتھ ذمی کا حکم ہے، لہٰذا مستامن کے خلاف ذمی کی شہادت قبول کی جائے گی، اس لئے کہ ذمی، حالت کے اعتبار سے مستامن سے اعلیٰ درجہ کا ہے، کیونکہ اس نے اسلام کا بدل یعنی جزیہ قبول کرلیا ہے چنانچہ وہ مستامن کے مقابلہ میں اسلام سے زیادہ قریب ہے، نیز اس لئے کہ ذمی، عقد ذمہ کی وجہ سے، مستامن کے خلاف اس کی شہادت کے قبول کرنے میں مسلمان کی طرح ہوجائے گا [۴]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۴۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۰، ۲۸۱، المبسوط ۱۶/ ۱۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۷۱۔

(۳) الخرشی ۷/ ۱۷۶، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۷، المغنی ۹/ ۱۸۴، ۱۸۵، کشاف القناع ۶/ ۴۱۷۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۱۷، فتح القدیر ۶/ ۴۳، ۴۴ طبع بولاق۔

ب- ذمی کے خلاف مستامن کی شہادت:

۵۲- مذکور اصل کی بنیاد پر ذمی کے خلاف مستامن کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، نیز اس لئے کہ اس کو اس کے خلاف ولایت حاصل نہیں ہے، کیونکہ ذمی ہمارے ملک کا باشندہ ہے اور مستامن اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ وہ حقیقت میں دارالاسلام کا باشندہ نہیں ہے، صرف صورت کے اعتبار سے دارالاسلام میں ہے، لہٰذا حالت کے اعتبار سے ذمی، مستامن سے اعلیٰ درجہ کا ہوگا (۱)۔

ج- کسی مستامن کے خلاف مستامن کی شہادت:

۵۳- مستامنین اگر ایک ملک کے باشندے ہوں تو ان میں سے بعض کے خلاف بعض کی شہادت قبول کی جائے گی اور اگر دو مختلف ممالک کے ہوں تو قبول نہیں کی جائے گی (۲)۔

ہمارے ملک میں مستامن کا اسلام قبول کرنا:

۵۴- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر حربی امان لے کر ہمارے ملک میں داخل ہو اور دارالحرب میں اس کی کوئی بیوی ہو، چھوٹے بڑے بچے ہوں، مال ہو، جس میں سے کچھ کسی ذمی کے پاس، کچھ کسی مسلمان کے پاس اور کچھ کسی حربی کے پاس ودیعت رکھا ہو اور ہمارے ملک میں اسلام قبول کرلے پھر دارالحرب پر غلبہ ہو تو وہ فئی ہوگا۔

عورت اور بڑے بچے تو اس لئے کہ وہ بالغ حربی ہیں، اس کے تابع نہیں ہیں جو نکل گیا ہے اگر عورت حاملہ ہو تو یہی حکم اس کے پیٹ کے بچے کا ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کا جزء ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۲۸۱/۶، الفتاویٰ الہندیہ ۵۱۷/۳، فتح القدیر ۴۳/۶، ۴۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۲۸۱/۶، الفتاویٰ الہندیہ ۵۱۷/۳۔

چھوٹے بچے، اس لئے کہ نابالغ بچہ اپنے باپ کے اسلام کے تابع ہو کر اس وقت مسلمان ہوتا ہے جبکہ اس کے قبضہ اور اس کی ولایت میں ہو، اور دونوں ملکوں کے اختلاف کے ساتھ یہ نہیں ہوسکتا ہے، اس کے اموال، اس لئے کہ اسلام کی وجہ سے اس کی جان کے محفوظ ہونے سے، محفوظ نہ ہوں گے، کیونکہ ملک الگ الگ ہیں، لہٰذا سب کے سب فئی اور غنیمت ہوں گے (۱)۔

لیکن اگر اپنی بیوی کے ساتھ داخل ہوا اور ان دونوں کے ساتھ نابالغ بچے ہوں، اور ان دونوں میں سے ایک اسلام قبول کرلے یا ذمی بن جائے تو نابالغ بچے اس کے تابع ہوں گے، بالغ بچے اس کے خلاف ہوں گے اگرچہ وہ لڑکیاں ہوں، اس لئے کہ عقل کے ساتھ بالغ ہونے کی وجہ سے تابع ہونا ختم ہوجائے گا۔

اگر مرد اسلام قبول کرلے اور اس کے نابالغ بچے دارالحرب میں ہوں تو وہ اس وقت تابع ہوسکیں گے جب اپنے والد کی موت سے قبل ہمارے ملک میں آجائیں (۲)۔

ہمارے ملک میں مستامن کی موت:

۵۵- اگر مستامن ہمارے ملک میں مرجائے اور اس کے اپنے ملک میں اس کے ورثہ ہوں اور مال ہمارے ملک میں ہو تو اس کے ترکہ کے بارے میں فقہاء کے درمیان درج ذیل اختلاف ہے:

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ امام پر ذمہ داری نہیں ہوگی کہ مرجانے والے مستامن کا مال دارالحرب میں اس کے ورثہ تک پہنچائے بلکہ اگر وہ دارالاسلام میں آئیں گے اور بینہ قائم کردیں کہ وہ اس کے ورثہ ہیں تو مال ان کے سپرد کردے گا، اس لئے کہ اس کے مال کے بارے میں امان کا حکم ابھی باقی رہے گا، لہٰذا اس کے بعد اس

(۱) فتح القدیر ۳۵۴/۴، ۳۵۵۔

(۲) ابن عابدین ۲۴۹/۳۔

کے ورثہ کو لوٹا دیا جائے گا۔ انھوں نے کہا: یہاں استحسان کے طور پر ذمیوں کا بینہ قبول کیا جائے گا اس لئے کہ دارالحرب میں ان کے نسب سے، مسلمان واقف نہ ہوں گے، لہٰذا یہ ان معاملات میں جن کی اطلاع مردوں کو نہ ہو سکے عورتوں کی شہادت کی طرح ہوگا، ان کے بادشاہ کا خط قبول نہیں کیا جائے گا اگرچہ ثابت ہوجائے کہ یہ اس کا خط ہے، اس لئے کہ تنہا اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی تو اس کا خط بدرجہ اولیٰ قبول نہ ہوگا[۱]۔

مالکیہ کا مذہب جیسا کہ دردیر نے کہا یہ ہے کہ جس کو امان دیا گیا ہو اگر ہمارے پاس مرجائے تو اگر ہمارے پاس اس کے ساتھ اس کا وارث ہوگا تو اس کا مال اس کے وارث کو دیدیا جائے گا خواہ وہ تجہیز[۲] کے طور پر داخل ہو یا کسی اور وجہ سے، اور اگر اس کے ساتھ اس کا وارث نہ ہو تو مال اس کے ملک میں اس کے وارث کو بھیج دیا جائے گا بشرطیکہ وہ تجارت وغیرہ میں اپنے مصالح کو پورا کرنے کے لئے ہمارے ملک میں داخل ہوا ہو، ہمارے پاس اقامت کے ارادے سے نہ ہو، اور نہ اس کا قیام ہمارے یہاں طویل ہو، ورنہ اگر قیام کے لئے آیا یا تجہیز کے طور پر ہمارے پاس آیا اور ہمارے پاس اس کا قیام طویل ہو گیا تو مال فئی ہوجائے گا اور اس کی جگہ مسلمانوں کا بیت المال ہوگا۔

صاوی نے کہا: مصنف (دردیر) نے پہلی حالت کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے: اگر ہمارے پاس مرجائے تو اس کا مال اس کے وارث کا ہوگا...... چاروں حالات کو مکمل بیان نہیں کیا ہے، ہم اس کو بیان کریں گے، چنانچہ ہم کہتے ہیں: دوسری حالت: اگر وہ اپنے ملک میں مرجائے اور ہمارے پاس اس کی ودیعت وغیرہ ہو تو وہ اس کے وارث کے پاس بھیج دی جائے گی، تیسری حالت: اس کو قید کرنا اور قتل کرنا، تو اس کا مال اس کا ہوگا جو اس کو قید اور قتل کرے بشرطیکہ وہ جنگ کرے اور اس کو قید کرلے پھر قتل کردے، چوتھی حالت: اگر اس کے اور مسلمانوں کے درمیان ہونے والی جنگ میں قتل کیا جائے، قید نہ کیا گیا ہو تو اس کے مال کے بارے میں دو اقوال ہیں: ایک قول ہے کہ اس کے وارث کے پاس بھیج دیا جائے گا، دوسرا قول ہے: وہ فئی ہوگا، اس کا محل وہ صورت ہے جبکہ وہ تجہیز کے طور پر ہمارے ملک میں داخل ہوا ہو، یا عادت اور معمول یہی ہو اور اس کا قیام طویل نہ ہو، اگر اس کا قیام طویل ہو اور اس کے اور مسلمانوں کے درمیان جنگ کے دوران وہ قتل کردیا جائے تو اس کا مال اگرچہ ودیعت ہو فئی ہوگا، اس میں ایک ہی قول ہے[۱]۔

شافعیہ کے نزدیک: مستامن اگر دارالاسلام میں مرجائے تو راجح اور قطعی مذہب ہے کہ مال اس کے وارث کو لوٹا یا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس حال میں مرا ہے کہ اس کی ذات کے بارے میں امان باقی ہے تو اسی طرح اس کے مال کے بارے میں ہوگا، ان کے نزدیک ایک قول کے مطابق فئی ہوجائے گا۔

انھوں نے کہا: اسی کے حکم میں ہوگا اگر مستامن عہد کو توڑے بغیر دارالحرب چلا جائے، بلکہ پیغام پہنچانے یا تجارت کے لئے جائے اور وہاں مرجائے تو وہ دارالاسلام میں مرنے کی طرح ہوگا[۲]۔

حنابلہ کے نزدیک: مستامن کا مال ان کے بادشاہ کو بھیج دیا جائے گا، ابن قدامہ کہتے ہیں: اثرم کی روایت میں امام احمد نے اس

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۵۰، فتح القدیر ۴/ ۳۵۳، المبسوط ۱۰/ ۹۱۔
(۲) تجہیز کا مفہوم یہ ذکر کیا گیا ہے کہ کوئی غیر مسلم ہمارے ملک میں وقتی طور پر تجارت وغیرہ کسی غرض سے آئے اور اپنا کام کرکے چلا جائے مثلاً کچھ سامان تجارت بیچے یا کچھ خریدے یا اسی طرح کے کام کرے۔

(۱) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۲۹۰۔
(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۹۰۔

شخص کے بارے میں جو امان لے کر ہمارے پاس آئے اور قتل کردیا جائے صراحت کی ہے کہ اس کی دیت ان کے بادشاہ کے پاس بھیج دی جائے گی تاکہ وہ اسے اس کے ورثہ کو دیدے[1]۔

مستامن سے عشر لینا:

۵۶- فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر مستامن دارالاسلام میں تجارت کے لئے آئے تو اس سے اس تجارت کا عشر لیا جائے گا یا کچھ کم وبیش لیا جائے گا اس سلسلہ میں مذاہب میں مختلف اقوال ہیں۔

مستامن سے عشر لینے کے شرائط یعنی بلوغ، عقل اور مرد ہونے میں بھی اختلاف ہے۔

اسی طرح اس کی تجارت میں واجب مقدار، جس مدت کے لئے عشر کافی ہوگا اور اس کی دصولی کے وقت کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح (عشر فقرہ/ ۱۱، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۲۶، ۲۹، ۳۰) میں ہے۔

مال غنیمت میں سے مستامن کو دیا جانے والا عطیہ:

۵۷- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر مستامن امام کی اجازت سے جنگ میں شریک ہو تو وہ عطیہ کے مستحق ہونے میں ذمی کے درجہ میں ہوگا۔

مالکیہ نے کہا: مستامن کو عطیہ نہیں دیا جائے گا جیسے ذمی کو حصہ نہیں دیا جاتا ہے۔

تفصیل اصطلاح (غنیمۃ فقرہ/ ۳) میں ہے۔

کنز اور معدن میں مستامن کا مستحق ہونا:

۵۸- اگر مستامن ہمارے ملک میں کنز یا معدن پائے تو حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اس سے سب لیا جائے گا، اس لئے کہ یہ غنیمت کے معنی میں ہے، اور مسلمانوں کی غنیمت میں اہل حرب کا کوئی حق نہیں ہے، نہ عطیہ کے طور پر نہ حصہ کے طور پر۔

اگر امام کی اجازت سے معدن میں کام کرے تو اس میں سے پانچواں حصہ لیا جائے گا اور باقی ماندہ اس کا ہوگا، اس لئے کہ امام نے کسی مصلحت کی وجہ اس کے لئے یہ شرط لگائی ہے، لہٰذا لگائی گئی شرط کو پورا کرنا واجب ہوگا جیسا کہ اگر اہل حرب سے جنگ میں ان سے مدد لے تو ان کے لئے عطیہ مقرر کرے گا، تو یہ بھی اسی کے مثل ہوگا[1]۔

مستامن کا ذمی بن جانا:

۵۹- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مستامن ذمی بن جائے گا بایں طور کہ اس کے لئے مقرر کی گئی مدت تک ٹھہر جانے یا خراجی زمین خریدے اور اس پر خراج مقرر کردیا جائے، یا مستامنہ عورت کسی مسلمان یا ذمی سے شادی کرلے، اس لئے کہ اس نے شوہر کے تابع ہوکر برقرار رہنے کا التزام کرلیا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (أہل الذمہ فقرہ/ ۱۲-۱۵) میں دیکھی جائے۔

مسلمان کا مستامن ہونا:

۶۰- اگر مسلمان امان لیکر کفار کے ملک میں داخل ہوجائے تو وہ مستامن ہوجائے گا جیسا کہ جمہور فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے،

---

(۱) المغنی ۶/ ۲۹۷۔

(۱) المبسوط ۲/ ۲۱۵، ۲۱۶۔

اوراس کے مستامن ہونے پر درج ذیل احکام مرتب ہوں گے:

الف- کفار کے ساتھ خیانت کرنے اور ان کے ساتھ دھوکہ کرنے کا حرام ہونا:

۶۱ - جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جو مسلمان امان لے کر کفار کے ملک میں داخل ہو اس پر ان کے ساتھ خیانت کرنا حرام ہوگا، لہٰذا اس کے لئے حلال نہ ہوگا کہ ان کی جان، مال اور آبرو کے ساتھ کوئی تعرض کرے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"المسلمون علی شروطهم"** (۱)(مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہوں گے)، نیز اس لئے کہ وہ ان سے امان طلب کر کے ان کے لئے ضامن بنا ہے کہ ان کے ساتھ کوئی تعرض نہیں کرے گا، اور ان لوگوں نے اس کو صرف اس شرط پر امان دیا ہے کہ ان کے ساتھ خیانت نہیں کرے گا اگر چہ یہ چیز لفظ میں مذکور نہ ہو لیکن معنوی طور پر معلوم ہے، اور ہمارے دین میں دھوکہ دینا جائز نہیں ہے (۲)۔

حنفیہ نے اس حالت کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جب ان کا بادشاہ مسلمان کو دھوکہ دے اور اس کے اموال لے لے یا اس کو قید کردے یا بادشاہ کے علاوہ کوئی دوسرا ایسا کرے، اس کو علم ہو مگر اس کو منع نہ کرے، اس لئے کہ ان لوگوں نے ہی عہد کو توڑا ہے (۳)۔

اگر مستامن مسلمان، کفار کے ساتھ خیانت کرے یا ان سے کچھ چرالے یا ان سے کچھ قرض لے تو شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جو کچھ اس نے لیا ہے، اس کے مالکان کو لوٹانا اس پر واجب

(۱) حدیث: "المسلمون علی شروطهم" کی روایت ترمذی (۳/۶۲۶) نے حضرت عمرو بن عوفؓ سے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔
(۲) فتح القدیر ۴/۳۴۷، ۳۴۸، حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۴۷، الاختیار ۴/۱۳۵، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۹۱، کشاف القناع ۳/۱۰۸، المغنی ۸/۴۵۸۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۴۷۔

ہوگا، لہٰذا اگر اس کے مالکان امان لے کر یا مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آئیں تو ان کو لوٹائے گا، ورنہ ان کے پاس بھیج دے گا، اس لئے کہ اس نے اس کو ایسے طریقہ سے لیا ہے کہ اس کا لینا حرام ہے، لہٰذا جو کچھ لیا ہے اس کو واپس کرنا اس پر لازم ہوگا جیسا کہ اگر وہ کسی مسلمان کے مال سے لے لے، نیز اس لئے کہ جب وہ امان لے کر داخل ہوا ہے تو ان سے تعرض کرنے کا حق اس کو نہ ہوگا (۱)۔

حنفیہ نے کہا: اگر مسلمان امان لیکر دارالحرب میں داخل ہو اور ہمارے پاس کچھ لائے تو یہ حرام ملکیت ہوگی، اس لئے کہ وہ دھوکہ سے اس کا مالک بنا ہے، لہٰذا اس کو صدقہ کردینا واجب ہوگا اور اگر اس کو نکال کر نہ لایا ہو تو ان کو واپس کردے گا (۲)۔

ب-مستامن مسلمان کے مالی معاملات:

۶۲ - جمہور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی حربی، مستامن مسلمان کو بیع یا قرض کے ذریعہ دین دے یا خود وہ کسی حربی کو دین دے، یا ان میں سے کوئی دوسرے کا مال غصب کرے پھر مسلمان ہمارے پاس آجائے اور حربی امان طلب کرے اور مستامن ہو کر ہمارے پاس آجائے تو ان دونوں میں سے کسی کے حق دوسرے کے خلاف کسی چیز کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔

دین دینے کی صورت میں تو اس لئے کہ قضاء کی بنیاد ولایت پر ہوتی ہے، اور دین دینے کے وقت ان دونوں میں سے کسی پر سرے سے کوئی ولایت ہی نہیں تھی، اس لئے کہ قاضی کو اس شخص پر جو دارالحرب میں ہو کوئی قدرت نہیں ہوتی ہے، اور نہ مستامن کے خلاف فیصلہ کرنے کے وقت ولایت حاصل ہے، اس لئے کہ اس نے اپنے

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/۲۹۱، کشاف القناع ۳/۱۰۸، المغنی ۸/۴۵۸۔
(۲) ابن عابدین ۳/۲۴۷۔

گذشتہ افعال میں اسلام کے احکام کا التزام نہیں کیا ہے، اس نے صرف آئندہ کے بارے میں التزام کیا ہے۔

اورغصب میں ان دونوں میں سے کسی کے حق میں فیصلہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ غصب کردہ مال غصب کرنے والے کی ملکیت ہوجائے گا خواہ غاصب دارالحرب میں کافر ہو یا مستامن مسلمان ہو اوراس پرغلبہ حاصل کرلے، اس لئے کہ اس نے مباح غیرمعصوم مال کوحاصل کیا ہےتو وہ قرض دینے کی طرح ہوجائے گا۔

امام ابو یوسف نے کہا: مسلمان کے خلاف دین کا فیصلہ کیا جائے گا غصب کا نہیں، اس لئے کہ وہ جہاں بھی رہے اسلام کے احکام کا پابند ہے[۱]۔

حصکفی نے زیلعی اورکمال بن الہمام سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے: دیانۃً غصب کردہ شئ اور دین کوواپس کرنے کا فتویٰ دیا جائے گا قضاءً نہیں، اس لئے کہ یہ دھوکہ ہے[۲]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک: اس نے جو کچھ لیا ہے اس کواس کے مالکان کے پاس لوٹانا واجب ہوگا[۳]۔

ج- دارالحرب میں مستامن مسلمان کا جنگ کرنا:

۶۳ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر اہل حرب میں سے کوئی قوم اس ملک پرحملہ کرے جس میں مستامن مسلمان ہےتو اس کے لئے ان کفار سے جنگ کرنا حلال نہ ہوگا، الا یہ کہ اپنی جان کا اندیشہ محسوس کرے، اس لئے کہ جنگ کرنا چونکہ اپنے کو ہلاکت کے لئے پیش کرنا ہے، لہٰذا اس کے بغیر یا اعلاء کلمۃ اللہ کے بغیر حلال نہ ہوگا اور جب

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۴۷، ۲۴۸، فتح القدیر ۴/۳۴۹، الاختیار ۴/۱۳۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۴۸۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱۰/۲۹۱، کشاف القناع ۳/۱۰۸، المغنی ۸/۴۵۸۔

اس کو اپنی جان کا اندیشہ نہ ہوگا تو ان کے لئے اس کا جنگ کرنا صرف کفر کی سربلندی کے لئے ہوگا۔

جس دارالحرب میں مستامن مسلمان ہیں اگراس کے رہنے والے مسلمانوں کی کسی جماعت پرحملہ کریں اوران کے بچوں کوقید کرلیں پھران کولے کران مستامن مسلمانوں کے پاس سے گذریں تو ان پر واجب ہوگا کہ ان کا عہد توڑ دیں اور ان سے جنگ کریں بشرطیکہ وہ اس پرقادر ہوں، اس لئے کہ وہ ان کی گردنوں کے مالک نہ ہوں گے، لہٰذا ان کو ان کے قبضہ میں برقرار رکھنا ظلم پر برقرار رکھنا ہوگا اور مستامن مسلمانوں نے ان کے لئے اس کا ضمان نہیں لیا ہے، اموال کا حکم اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ وہ اس کو اپنے قبضہ میں کرنے کی وجہ سے اس کے مالک ہوجائیں گے اور انھوں نے ان کے اموال سے تعرض نہ کرنے کی ضمانت لی ہے۔

یہی حکم ہے اگر گرفتار شدہ، خوارج کی اولاد ہوں، اس لئے کہ وہ مسلمان ہیں[۱]۔

د- مستامن مسلمان کا دارالحرب میں کسی دوسرے مسلمان کوقتل کردینا:

۶۴ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر دو مسلمان امان لیکر دارالحرب میں داخل ہوں اور ان میں سے ایک اپنے ساتھی کو عمداً یا خطاً قتل کردے تو قتل عمد کی صورت میں قاتل کے مال میں دیت واجب ہوگی، اور قصاص ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ طاقت وقوت کے بغیر قصاص لینا ممکن نہیں ہے، امام اور مسلمانوں کی جماعت کے بغیر طاقت نہ ہوگی اور یہ دارالحرب میں موجود نہیں ہے۔ لہٰذا واجب کرنے میں کوئی فائدہ نہ ہوگا، اس لئے قصاص ساقط ہوجائے گا اور

(۱) فتح القدیر ۴/۳۴۸، بدائع الصنائع ۷/۱۳۳۔

دیت واجب ہوگی، اور اس کے مال میں اس لئے دیت واجب ہوگی کہ عاقلہ قتل عمد میں دیت نہیں دیتے ہیں۔

قتل خطاء میں دیت اس کے مال میں اور کفارہ واجب ہوگا، دیت اس لئے واجب ہوگی کہ دارالاسلام میں ہونے کی وجہ سے ثابت ہونے والی عصمت، امان لے کر عارضی طور پر دارالحرب میں داخل ہونے سے باطل نہیں ہوگی اور اس کے مال میں اس لئے واجب ہوگی کہ ملک کے اختلاف کے ہوتے ہوئے عاقلہ کے لئے بچانا ممکن نہ ہوگا اور کفارہ اس لئے واجب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد مطلق ہے: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاءً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ" (۱) (اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کر ڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے))، اس میں دارالاسلام یا دارالحرب کی کوئی قید نہیں ہے (۲)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مسلمان دارالحرب میں مستامن ہوں، اور ان میں سے کوئی کسی کو قتل کر دے یا کوئی کسی پر زنا کی تہمت لگائے یا غیر حربی عورت کے ساتھ زنا کریں، تو ان تمام صورتوں میں ان پر وہی حکم ہوگا جو دارالاسلام میں کرنے کی صورت میں ان پر ہوگا اور دارالحرب ان سے کسی فرض کو ساقط نہیں کرے گا جیسے روزہ، نماز اور زکوۃ کو ان سے ساقط نہیں کرے گا، اور ان پر حدود اسی طرح فرض ہیں جیسے یہ عبادات ان پر فرض ہیں، اگر وہ حربیہ عورت سے زنا کریں اور شبہ کا دعویٰ کریں تو صرف حد ان سے ساقط ہوگی (۳)۔

مستحاضہ

دیکھئے: استحاضہ۔

مستحب

دیکھئے: استحباب

مستحق

دیکھئے: استحقاق

(۱) سورۂ نساء / ۹۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۴۸، فتح القدیر ۴/ ۳۵۰۔

(۳) الأم ۴/ ۲۸۷، ۲۸۸۔

مستحلف

دیکھئے: اِثبات

مستحیل

دیکھئے: استحالہ۔

مستعار

دیکھئے: اِعارہ۔

مستعیر

دیکھئے: اِعارہ۔

مستفتی

دیکھئے: فتوی۔

مستمع

دیکھئے: استماع۔

مستہل

دیکھئے: استہلال۔

مستودع

دیکھئے: ودیعہ۔

مستور

دیکھئے: ستر۔

مستولدة

دیکھئے: استیلاد۔

مسجد

تعریف:

۱- مسجد لغت میں: نماز کا گھر اور بدن میں سجدہ کے مقامات، جمع مساجد ہے (۱)۔

اصطلاح میں اس کی بہت سی تعریفیں کی گئی ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

مساجد وہ گھر ہیں جو اس لئے بنائے گئے ہیں کہ ان میں اللہ تعالیٰ کے لئے نماز پڑھی جائے، چنانچہ وہ خالص اللہ تعالیٰ کے لئے اور اس کی عبادت کے لئے خاص ہیں (۲)۔

مسجد ہر وہ جگہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنا اور اس کے لئے سجدہ کرنا ممکن ہو (۳)، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "جعلت لی الأرض مسجداً وطهوراً" (۴) (ساری زمین میرے لئے مسجد اور طہارت حاصل کرنے کی چیز بنا دی گئی ہے)۔

عرف میں مسجد اس جگہ کے ساتھ خاص ہے جو پانچوں فرض نمازوں کے لئے بنائی گئی ہو تا کہ عیدگاہ جس میں عیدین وغیرہ کے لئے جمع ہوتے ہیں نکل جائے، کیونکہ ان کو مسجد کا حکم نہیں دیا جاتا ہے، اسی طرح مسافر خانے اور مدارس نکل جائیں کیونکہ وہ دوسرے کام کے لئے بنائے جاتے ہیں (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- جامع:

۲- لغت میں جامع کا ایک معنی: وہ مسجد ہے جس میں جمعہ کی نماز پڑھی جاتی ہے، یہ نام اس لئے ہے کہ وہ ایک مقررہ وقت میں لوگوں کو جمع کرتی ہے (۲)۔

اصطلاحی معنی اس معنی سے الگ نہیں ہے (۳)۔

دونوں میں ربط یہ ہے کہ جامع، مسجد سے خاص ہے۔

ب- مصلیٰ: (عیدگاہ)

۳- مصلیٰ لغت میں اسم مفعول کا صیغہ ہے: نماز یا دعاء کی جگہ (۴)۔

اصطلاح میں اس سے مراد کھلی جگہ اور صحراء ہے (۵) جس میں عیدین وغیرہ کے لئے جمع ہوتے ہیں (۶)۔

مسجد اور مصلیٰ میں ربط یہ ہے کہ مصلیٰ، مسجد سے خاص ہے۔

ج- زاویہ:

۴- زاویہ لغت میں: زوایا کا واحد ہے، زاویۃ البیت، اس سے اسم فاعل ہے، اس لئے کہ وہ گھر کے دو گوشوں کو جمع کرتا ہے، اور یہ لفظ

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) تفسیر النسفی ۴/۱-۳، طبع دار الکتاب العربی، بیروت۔

(۳) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۲/۸۷ طبع دار الکتب المصریہ ۱۹۳۵ء۔

(۴) حدیث: "جعلت لی الأرض مسجداً وطهوراً" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۵۳۳) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

---

(۱) إعلام الساجد بأحكام المساجد للزركشی ۸/، طبع المجلس الأعلیٰ للشؤون الإسلامیہ۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/۹۱۔

(۴) المصباح المنیر۔

(۵) أسہل المدارک شرح إرشاد السالک للکشناوی ۱/۳۳۶۔

(۶) إعلام الساجد بأحكام المساجد للزرکشی ۲۸/۔

جامع مسجد کے علاوہ اسی مسجد کے لئے بولا جاتا ہے جس میں منبر نہ ہو[۱]۔

اس لفظ کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

دونوں میں ربط یہ ہے کہ مسجد عام ہے۔

مساجد کی تعمیر، ان کو آباد رکھنا اور اس کے اعمال:

۵ - شہروں، دیہاتوں اور محلوں وغیرہ میں ضرورت کے مطابق مساجد کی تعمیر کرنا واجب ہے، اور یہ فرض کفایہ ہے[۳]، زمین میں مساجد، اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے محبوب مقامات ہیں، یہی اس کے گھر ہیں جن میں اس کی وحدانیت کا اعلان اور اس کی عبادت کی جاتی ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فِيْ بُيُوْتٍ أَذِنَ اللّٰهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهُ'' [۴] (وہ ایسے گھروں میں ہیں جن کے لئے اللہ نے حکم دیا ہے کہ ان کا ادب کیا جائے اور ان میں اس کا نام لیا جائے)، ابن کثیر نے کہا: یعنی اللہ تعالیٰ نے ان کی دیکھ بھال کرنے اور گندگی، لغویات اور ان اقوال وافعال سے جو ان کی شان کے لائق نہ ہوں ان کو پاک رکھنے کا حکم دیا ہے، جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے مساجد میں لغویات سے منع فرمایا ہے، حضرت قتادہؒ نے کہا: یہ وہی مساجد ہیں جن کو بنانے، آباد کرنے، بلند کرنے اور پاک رکھنے کا حکم اللہ تعالیٰ نے دیا ہے، ہمیں بتایا گیا ہے کہ حضرت کعب کہا کرتے تھے: توراۃ میں لکھا ہوا ہے: زمین میں میرے گھر، مساجد ہیں، جو شخص وضو کرے اور اچھی طرح وضو کرے

(۱) مختار الصحاح، المصباح المنیر۔
(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۹۳، شرح الزرقانی ۱/ ۲۷۵۔
(۳) کشاف القناع ۲/ ۳۶۴۔
(۴) سورۂ نور/ ۳۶۔

پھر میرے گھر میں میری زیارت کرے تو میں اس کا اکرام کروں گا، جس کی زیارت کی جائے اس پر حق ہے کہ زیارت کرنے والے کا اکرام کرے[۱]۔

مساجد کی تعمیر کرنے، ان کا احترام، ان کی تعظیم، ان کو پاک رکھنے اور ان میں خوشبو جلانے کے بارے میں بہت سی احادیث مروی ہیں۔

چنانچہ حضرت عثمان بن عفانؓ سے مروی ہے انھوں نے کہا: میں نے رسول اللہ علیہ السلام کو فرماتے ہوئے سنا: ''**من بنی مسجداً یبتغی به وجه الله بنی الله له مثله فی الجنة**'' [۲] (جو شخص کوئی مسجد بنائے اور اس سے اس کا مقصود اللہ تعالیٰ کی رضامندی ہو تو اللہ تعالیٰ اس کے لئے اس کے مثل جنت میں گھر بنائے گا)۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، انھوں نے کہا: ''**إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بالمساجد أن تبنى فی الدور وأن تطهر وتطیب**'' [۳] (رسول اللہ علیہ السلام نے مساجد کے بارے میں حکم دیا کہ انھیں محلوں میں بنایا جائے اور انہیں پاک رکھا جائے اور خوشبو سے معطر کیا جائے)، واثلۃ بن الاسقع نے رسول اللہ علیہ السلام سے روایت کی ہے: ''**جنبوا مساجدکم صبیانکم ومجانینکم وشراء کم وبیعکم وخصوماتکم ورفع أصواتکم وأقامة حدودکم وسل سیوفکم واتخذوا علی أبوابها المطاهر**

(۱) تفسیر ابن کثیر ۳/ ۲۹۲، طبع عیسیٰ الحلبی۔
(۲) حدیث: ''من بنی مسجدا یبتغی به وجه الله......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۴۴) اور مسلم (۱/ ۳۷۸) نے کی ہے۔
(۳) حدیث: ''أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بالمساجد أن تبنى فی الدور وأن تطهر وتطیب'' کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۲۵۰) اور ترمذی (۲/ ۴۹۰) نے کی ہے۔ ترمذی نے اس کے مرسل ہونے کو درست قرار دیا ہے۔

المراحيض وجمروها في الجمع" (١)(اپنی مساجد کو اپنے بچوں، پاگلوں، خرید وفروخت، جھگڑوں، آواز بلند کرنے، حدود قائم کرنے اور تلوار سونتنے سے بچاؤ، اور ان کے دروازوں پر پاکی حاصل کرنے کی جگہیں بناؤ اور جمعہ میں ان میں خوشبو کرو)۔

مساجد اللہ تعالیٰ کے ذکر کرنے اور ان میں نماز پڑھنے کے لئے بنائی جاتی ہیں جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے اس دیہاتی سے کہا جس نے مسجد کے ایک گوشہ میں پیشاب کر دیا تھا:"**إن هذه المساجد لا تصلح لشئ من هذا البول ولا القذر، إنما هي لذكر الله عز وجل والصلاة وقراء ة القرآن**" (٢)(یہ مسجدیں پیشاب کرنے اور گندگی ڈالنے کے لئے نہیں ہیں، یہ صرف اللہ تعالیٰ کے ذکر، نماز اور تلاوت قرآن کے لئے ہیں)، چنانچہ یہ اللہ کی زمین میں اللہ تعالیٰ کے گھر ہیں، اس کی عبادت، شکر، توحید اور پاکی بیان کرنے کے مقامات ہیں (٣)، یہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں داخل ہیں:"**فِيْ بُيُوْتٍ أَذِنَ اللّٰهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيْهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ، رِجَالٌ لَّا تُلْهِيْهِمْ تِجَارَةٌ وَّلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَإِقَامِ الصَّلٰوةِ وإِيْتَآءِ الزَّكٰوةِ، يَخَافُوْنَ يَوْماً تَتَقَلَّبُ فِيْهِ الْقُلُوْبُ وَالْأَبْصَارُ، لِيَجْزِيَهُمُ اللّٰهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوْا وَيَزِيْدَهُمْ مِّنْ فَضْلِهِ، وَاللّٰهُ يَرْزُقُ مَنْ يَّشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ**" (٤)(وہ ایسے گھروں میں ہیں جن کے لئے اللہ نے حکم دیا ہے کہ ان کا ادب کیا جائے اور ان میں اس کا نام لیا جائے، ان میں وہ لوگ صبح وشام اللہ کی پاکی بیان کرتے ہیں، ایسے لوگ جنہیں یہ تجارت غفلت میں نہیں ڈالتی ہے نہ (خرید و) فروخت اللہ کی یاد سے اور نماز پڑھنے سے اور زکوۃ دینے سے وہ ڈرتے رہتے ہیں ایسے دن سے جس میں دل اور آنکھیں الٹ جائیں گی، انجام یہ ہوگا کہ اللہ ان کو ان کے اعمال کا بہت ہی اچھا بدلہ دے گا اور ان کو اپنے فضل سے اور بھی زیادہ دے دے گا اور اللہ جسے چاہتا ہے بے شمار دیتا ہے)۔

اسی وجہ سے مساجد کو لازم پکڑنا ان میں بیٹھنا مستحب ہے، اس لئے کہ اس میں اس حصہ کو زندہ کرنا اور نماز کا انتظار کرنا اور اس کو اس کے اوقات میں مکمل حالت میں ادا کرنا ہے (١)، حضرت ابوالدرداءؓ نے اپنے بیٹے سے کہا: میرے بچے مسجد تیرا گھر ہونا چاہئے اس لئے کہ میں نے نبی کریم ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "**المساجد بيوت المتقين وقد ضمن الله عزوجل لمن كان المساجد بيوته الروح والرحمة والجواز على الصراط**"(٢) (مساجد متقیوں کے گھر ہیں جس کے گھر مساجد ہوں اس کے آرام، رحمت اور پل صراط پر گذرنے کا ضامن اللہ تعالیٰ ہے)۔

تین مساجد کی فضیلت:

٦ - تین مساجد (مکہ میں مسجد حرام، مدینہ میں مسجد نبوی، بیت المقدس میں مسجد اقصیٰ) دوسری مساجد سے افضل ہیں، بایں طور کہ ان کی طرف سفر کیا جاتا ہے دوسری مساجد کی طرف نہیں، اس بارے میں بہت سی احادیث مروی ہیں، ان ہی میں حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابوسعیدؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لاتشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام**

---

(١) حدیث:"جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم......" کی روایت ابن ماجہ (١/ ٢٤٧) نے کی ہے۔ بوصیری نے مصباح الزجاجہ (١/ ١٦٢) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(٢) حدیث:"إن هذه المساجد لا تصلح شئ......" کی روایت مسلم (١/ ٢٣٧) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(٣) تفسیر ابن کثیر ٣/ ٢٩٤۔

(٤) سورۂ نور/ ٣٦-٣٨۔

---

(١) إعلام الساجد بأحكام المساجد للزرکشی ٣٠٤، ٣٠٥۔

(٢) حدیث:"المساجد بيوت المتقين......" کی روایت ابن ابی شیبہ نے المصنف (١٣/ ٣١٧) میں کی ہے اور اس کی اسناد میں جہالت ہے۔

ومسجدی هذا والمسجد الأقصیٰ" (۱) (تین مساجد کے علاوہ کسی مسجد کی طرف سفر نہ کیا جائے۔ وہ تین یہ ہیں: مسجد حرام، میری یہ مسجد اور مسجد اقصیٰ)۔

اسی لئے علماء نے کہا: اگر کوئی شخص کسی مسجد میں نماز پڑھنے کی نذر مانے اور وہاں سفر اور سواری کے بغیر نہ پہنچ سکے تو ایسا نہیں کرے گا بلکہ اپنی مسجد میں نماز پڑھ لے گا، مذکورہ تینوں مساجد مستثنیٰ ہیں، چنانچہ اگر کوئی شخص ان میں نماز پڑھنے کی نذر مانے تو وہاں جائے گا، اگر کوئی شخص ان تینوں مساجد کے علاوہ کسی مسجد میں اعتکاف کرنے یا روزہ رکھنے کے لئے پیدل جانے کی نذر مانے تو اس مسجد میں جانا اس پر لازم نہ ہوگا اور یہ عبادت اپنی جگہ پر کرلے گا، لیکن اگر کوئی شخص ان تینوں مساجد میں سے کسی مسجد میں روزہ، نماز یا اعتکاف کے لئے جانے کی نذر مانے تو اس مسجد تک جانا اس پر لازم ہوگا (۲)۔

لیکن دوسری مساجد کی طرف سفر نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ دوسری مساجد ان کے معنی میں نہیں ہیں، کیونکہ وہ سب یکساں ہیں، کوئی شہر ایسا نہیں ہے کہ اس میں کوئی نہ کوئی مسجد نہ ہو، لہٰذا کسی دوسری مسجد کی طرف سفر کرکے جانے کا کوئی مطلب نہیں ہے، اسی وجہ سے اور جیسا کہ علماء نے کہا ہے کہ اگر ان تین مساجد کے علاوہ کسی مسجد کو، کسی فرض یا نفل کی ادائیگی کے لئے متعین کردے تو وہ اس پر متعین نہ ہوگی، اس لئے کہ کسی مسجد کو دوسری مسجد پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے، اسی وجہ سے جس کو وہ متعین کرے گا وہ مسجد متعین نہ ہوگی، شافعیہ کے نزدیک یہی مشہور ہے (۱)۔

اسی طرح یہ مساجد اس حیثیت سے بھی افضل ہیں کہ ان میں نماز کا ثواب دوسری مساجد میں نماز کے ثواب سے زیادہ ہوتا ہے اگرچہ خود ان مساجد میں ثواب میں کمی بیشی ہوتی ہے۔

چنانچہ حضرت ابوالدرداءؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے آپ ﷺ نے فرمایا: "**فضل الصلوٰۃ فی المسجد الحرام علی غیرہ بمائۃ ألف صلوٰۃ وفی مسجدی ألف صلوٰۃ وفی مسجد بیت المقدس خمس مائۃ صلوٰۃ**" (۲) (مسجد حرام میں نماز، دوسری مساجد سے ایک لاکھ نماز سے افضل ہے، اور میری مسجد میں ایک ہزار نماز سے اور بیت المقدس کی مسجد میں پانچ سو نماز سے افضل ہے)۔

زرکشی نے کہا: یہ دونوں مسجدوں میں یہ چند گنا ہونا فرض نماز کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ نفل اور فرض دونوں کو عام ہے جیسا کہ نووی نے شرح مسلم میں کہا: یہی راجح مذہب ہے، میں کہتا ہوں: یہ اصحاب کے لئے لازم ہے کہ انھوں نے فضیلت کی زیادتی کی وجہ سے مکہ میں نفل نماز کو مکروہ وقت سے مستثنیٰ کیا ہے۔

حنفیہ میں سے طحاوی نے شرح الآثار میں کہا: یہ فرض کے ساتھ خاص ہے، اور گھر میں نفل نماز ادا کرنا مسجد حرام سے افضل ہے، ایسا ہی مالکیہ میں سے ابن ابی زید نے ذکر کیا ہے، ابن ابی الصیف یمنی نے کہا: نمازوں میں یہ دو چند ہونا ہوسکتا ہے کہ فرض اور نفل دونوں میں ہو، احادیث کا ظاہر ایسا ہی ہے اور ہوسکتا ہے کہ فرض کے ساتھ

(۱) حدیث: "**لا تشد الرحال إلا إلی ثلاثۃ مساجد: المسجد الحرام......**" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۱۴) نے کی ہے۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۳۳۶، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۲، ۱۷۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۰، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۰/ ۲۱۱، ۲۱۲، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/ ۲۳۳، المکتب الإسلامی، إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی/ ۲۶۹۔

(۱) إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی/ ۱۰۴، ۱۰۵، ۳۸۸، ۳۹۱

(۲) حدیث: "**فضل الصلاۃ فی المسجد الحرام علی غیرہ بمائۃ ألف صلاۃ**" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۷) میں ذکر کیا ہے اور طبرانی کی الکبیر کی طرف منسوب کیا ہے پھر کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں بعض میں کلام ہے اور یہ حدیث حسن ہے۔

خاص ہونفل میں نہ ہواس لئے کہ نفل اس سے کم درجہ ہے (۱)۔

مسجد حرام ہی سب سے پہلی مسجد ہے جو زمین میں لوگوں کے لئے بنائی گئی تا کہ اس میں عبادت کی جائے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِىْ بِبَكَّةَ مُبٰرَكًا وَّهُدًى لِّلْعَالَمِيْنَ، فِيْهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيْمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ اٰمِنًا وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلاً" (۲) (سب سے پہلا مکان جو لوگوں کے لئے وضع کیا گیا وہ وہ ہے جو مکہ میں ہے (سب کے لئے) برکت والا اور سارے جہان کے لئے راہنما ہے، اس میں کھلے ہوئے نشان ہیں (ان میں سے ایک) مقام ابراہیم ہے اور جو کوئی اس میں داخل ہو جاتا ہے وہ امن سے ہو جاتا ہے اور لوگوں کے ذمہ ہے حج کرنا اللہ کے لئے اس مکان کا (یعنی) اس شخص کے ذمہ جو وہاں تک پہنچنے کی طاقت رکھتا ہو) اسی وجہ سے تمام مساجد سے افضل ہے، اور وہ نمازیوں کا قبلہ ہے، زائرین کا کعبہ ہے، اس میں امن وامان ہے (۳)۔

حضرت ابوذرؓ سے مروی ہے انھوں نے کہا: "قلت يا رسول الله، أى مسجد وضع فى الأرض أول؟ قال: المسجد الحرام قلت: ثم أى قال: المسجد الأقصىٰ قلت: كم كان بينهما؟ قال: أربعون سنة، ثم أينما أدركتك الصلاة بعد فصله فان الفضل فيه" (۴) (میں نے کہا: اے اللہ کے رسول، کون مسجد زمین میں سب سے پہلے بنائی گئی، آپ نے فرمایا: مسجد حرام، میں نے کہا: پھر کون؟ آپ نے فرمایا: مسجد اقصیٰ، میں نے کہا: دونوں میں کتنی مدت کا فرق تھا، آپ نے فرمایا: چالیس سال پھر جہاں نماز کا وقت آجائے وہیں پڑھ لو اسی میں فضیلت ہے)۔

مدینہ کی مسجد کے بارے میں زرکشی نے کہا: اس کی بنیاد اس امت کے سب سے بہتر لوگوں نے یعنی سید المرسلین، اولین مہاجرین وانصار نے رکھی ہے، اور اس میں دوسری مساجد کے مقابلہ میں جو شرف ہے مخفی نہیں ہے، اس میں وہ ٹکڑا بھی ہے جو زمین کے تمام حصوں میں بالاجماع سب سے افضل ہے، اور یہ وہ جگہ ہے جو نبی کریم ﷺ کے اعضاء سے متصل ہے، قاضی عیاض وغیرہ نے اجماع نقل کیا ہے، اسی کے بارے میں ابو محمد بن عبداللہ البسکری المغربی نے کہا: سب نے یقین کیا ہے کہ سب سے بہتر زمین وہ ہے جس نے مصطفیٰ ﷺ کی ذات کا احاطہ کیا ہے اور اس سے متصل ہے ہاں لوگوں نے سچ کہا، اس میں رہنے والے کی وجہ سے بلند مرتبہ ہوگئی جیسے روح جب پاک ہوتی ہے تو اس کا ٹھکانا بھی پاک ہوتا ہے (۱)۔

اسی وجہ سے شارع نے اس کی زیارت کرنے اور اس میں نماز پڑھنے کو مندوب قرار دیا ہے۔ مسجد اقصیٰ کے لئے پاکیزگی وشرافت ہے، اسلام میں اس کا ایک مقام ہے، اس لئے کہ کچھ دنوں تک وہ مسلمانوں کا قبلہ رہا ہے اور جب نبی کریم ﷺ معراج میں تشریف لے گئے تو مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ گئے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "سُبْحَانَ الَّذِىْ أَسْرىٰ بِعَبْدِهٖ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِىْ بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ اٰيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ" (۲) (پاک ذات ہے وہ جو اپنے بندہ کو راتوں

(۱) إعلام الساجد / ۱۲۴-۱۲۵۔

(۲) سورہ آل عمران / ۹۶، ۹۷

(۳) الجامع لأحكام القرآن للقرطبی ۴/ ۱۳۸، إعلام الساجد بأحكام المساجد للزركشی ۲۹، ۳۰۔

(۴) حدیث: "قلت: يا رسول الله أى مسجد وضع فى الأرض أول؟......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۴۰۷) اور مسلم (۱/ ۳۷۰) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) إعلام الساجد بأحكام المساجد للزركشی ۲۴۲، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۷۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سورۂ اسراء / ۱۔

رات مسجد حرام سے مسجد اقصی تک لے گیا جس کے ارد گرد کو ہم نے بابرکت بنا رکھا ہے تا کہ اس (بندہ) کو ہم اپنے بعض عجائب (قدرت) دکھائیں، بے شک سمیع وبصیر تو بس وہی (اللہ) ہے)۔

اس آیت نے اس کی عظمت کو بڑھا دیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ مسجد حرام سے وہاں تشریف لائے اور آسمان کی طرف جانے سے قبل اس میں دو رکعت نماز پڑھی اور نماز میں انبیاء کی امامت کی اس کے علاوہ اللہ تعالیٰ نے اس کے آس پاس کے بابرکت ہونے کی خبر دی یا تو اس طور پر کہ اس کے آس پاس منتخب انبیاء کو رکھا ہے، یا اس طور پر کہ پھل اور نہر زیادہ ہیں[1]۔ حضرت انسؓ بن مالک سے مروی ہے، انھوں نے کہا: "إن الجنة تحن شوقا إلى بيت المقدس وصخرة بيت المقدس من جنة الفردوس وهى صرة الأرض"[2] (جنت بیت المقدس کی طرف مشتاق ہوتی ہے اور بیت المقدس کا صخرہ (پتھر) جنت الفردوس کا ہے، اور وہ زمین کی تھیلی ہے)۔

تینوں مساجد اور دوسرے مساجد میں داخل ہونے کے آداب:

۷- مسجد حرام میں داخل ہونے والا جب بیت اللہ کو دیکھے اور اس پر اس کی نگاہ پڑے تو اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے اور کہے: اے اللہ اس گھر کی شرافت، عظمت، کرامت اور رعب میں اضافہ کر اور جو حج یا عمرہ کرنے والا اس کی تعظیم وتکریم کرے، اس کی شرافت، کرامت، تعظیم اور بھلائی میں اضافہ فرما[3]۔

حضرت عطاءؒ سے مروی ہے کہ جب نبی کریم ﷺ بیت اللہ کو دیکھتے تو فرمایا کرتے تھے: "أعوذ برب البيت من الدين والفقر وضيق الصدر وعذاب القبر" (میں بیت اللہ کے رب کی پناہ مانگتا ہوں، دین، فقر، سینہ کی تنگی اور قبر کے عذاب سے) اور دونوں ہاتھ اٹھاتے اور فرماتے: "اللهم أنت السلام ومنک السلام فحينا ربنا بالسلام"[1] (اے اللہ تو سلام ہے، ہر عیب سے پاک ہے، تیری طرف سے سلامتی ہے، اس میں امن کے ساتھ زندہ رکھ)۔

سنت ہے کہ اس میں داخل ہونے کے وقت پہلے داہنا پیر آگے بڑھائے اور یہ صرف مسجد حرام کے تعلق سے نہیں ہے بلکہ تمام مساجد کے تعلق سے ہے۔

اور یہ کہنا مستحب ہے، "اللهم اغفرلى ذنوبى، وافتح لى أبواب رحمتک"، اسی طرح یہ کہنا بھی مستحب ہے: "اللهم أنت ربى وأنا عبدک جئت لأودى فرضک وأطلب رحمتک وألتمس رضاک ، متبعا لأمرک راضيا بقضائک، أسألک مسألة المضطرين المشفقين من عذابک أن تستقبلني اليوم بعفوک وتحفظني برحمتک وتتجاوز عني بمغفرتک وتعينني على أداء فرائضک، اللهم افتح لي أبواب رحمتک وأدخلني فيها وأعذني من الشيطان الرجيم" (اے اللہ تو میرا رب ہے میں تیرا بندہ ہوں، میں حاضر ہوا ہوں تا کہ تیرا فرض ادا کروں، میں

(۱) إعلام الساجد ۲۸۶، تفسیر ابن کثیر ۱۳۸/۴ طبع الاندلس۔

(۲) اثر انس بن مالک: "إن الجنة تحن......" کی روایت ابن الجوزی نے فضائل القدس ۱۳۹ میں کی ہے۔

(۳) اس بارے میں مرفوع حدیث ہے جس کی روایت بیہقی نے السنن (۷۳/۵) میں ابن جریج سے مرسلاً کی ہے، اس کے بعد بیہقی نے کہا: یہ منقطع ہے۔

(۱) حدیث عطاء: أعوذ برب البيت......" کو بابرتی نے العنایہ (۱۴۷/۲) میں لکھا ہے۔ ہم کو نہیں معلوم ہو سکا کہ کس نے اس کی روایت کی ہے، اس کے دوسرے ٹکڑے: "اللهم أنت السلام ومنک السلام......" کی روایت بیہقی نے السنن الکبریٰ (۷۳/۵) میں حضرت مکحول سے مرسلاً کی ہے۔ اور بیہقی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

تری رحمت طلب کرتا ہوں، تیری رضا چاہتا ہوں، تیرا حکم مانتا ہوں، تیرے فیصلہ پر راضی ہوں، میں مجبور اور آپ کے عذاب سے ڈرنے والوں کے سوال کی طرح سوال کرتا ہوں، آج اپنی معافی کے ساتھ مری طرف توجہ کریں اور اپنی رحمت سے مری حفاظت کریں اور اپنی مغفرت کے ساتھ مجھ سے درگذر کریں اور اپنے فرائض کی ادائیگی میں مری مدد فرمائیں، اے اللہ مرے لئے اپنی رحمت کے دروازے کھولدے اور اس میں مجھے داخل فرما اور مجھ کو شیطان مردود سے پناہ دے)۔

اور اس کے لئے جائز ہے ہر اس لفظ کے ساتھ جس میں تضرع اور خشوع ہو دعا کرے۔

اور اس کے لئے مستحب ہے کہ مسجد میں باب بنی شیبہ سے داخل ہو جو آج کل باب السلام سے مشہور ہے، اس لئے کہ اسی دروازہ سے نبی کریم علیہ السلام داخل ہوئے (۱)، اس پر ائمہ کا اجماع منعقد ہے (۲)۔

۸- مدینہ میں مسجد نبوی میں داخل ہونے کے آداب وہی ہیں جو دوسری مساجد میں داخل ہونے کے ہیں، یعنی داخل ہونے والا اپنا دایاں پیر مقدم کرے اور کہے: اے اللہ مرے گناہ بخش دے اور مرے لئے اپنی رحمت کے دروازے کھول دے اور باب جبریل سے یا کسی دوسرے دروازہ سے داخل ہو، روضہ شریفہ میں جائے، یہ منبر اور قبر شریف کے درمیان ہے، وہاں تحیۃ المسجد پڑھے اس ستون کا استقبال کرے جس کے نیچے صندوق ہے، اس طرح کہ منبر کا پایہ اس کے داہنے مونڈھے کے سامنے ہو بشرطیکہ ممکن ہو اور محراب جو مسجد کے قبلہ میں ہے اس کی دونوں آنکھوں کے سامنے ہو، مسجد کے بدلنے سے قبل یہ رسول اللہ علیہ السلام کے کھڑے ہونے کی جگہ ہے، جیسا کہ منقول ہے، پھر قبر شریف کے پاس آئے اس کی دیوار کا استقبال کرے، قبلہ کی طرف پشت کرے قبر شریف کی دیوار کے گوشہ میں سرہانے کے پاس جو پایہ ہے اس سے تقریباً چار ہاتھ کے فاصلہ پر کھڑا ہو، پھر اپنی جگہ پر کہے: اے اللہ کے رسول آپ پر سلام ہو، اے اللہ کی مخلوق میں سب سے بہتر آپ پر سلام ہو، اے اللہ کی ساری مخلوق میں سے اللہ کے منتخب آپ پر سلام ہو، اے اللہ کے حبیب آپ پر سلام ہو، اے آدمیوں کے سردار آپ پر سلام ہو، اے نبی آپ پر سلام، اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں ہوں، اے اللہ کے رسول میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں وہ اکیلا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں، آپ اس کے بندے اور رسول ہیں۔ اے اللہ کے رسول میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ نے پیغام پہنچا دیا امانت ادا کردی، امت کی خیر خواہی کردی اور پریشانیوں کو دور کیا، اللہ تعالیٰ آپ کو ہماری طرف سے بہتر بدلہ دے، اللہ تعالیٰ آپ کو ہماری طرف سے اس سے بہتر بدلہ دے جو کسی نبی کو اس کی امت کی طرف سے دیا ہے، اے اللہ، ہمارے آقا اور اپنے بندے و رسول محمد علیہ السلام کو وسیلہ، فضیلہ اعلیٰ وارفع درجہ عطا فرما، ان کو مقام محمود میں پہنچا جس کا وعدہ تو نے کیا ہے، ان کو اپنے قریب ترین درجہ میں رکھ بیشک تو پاک ہے عظیم فضل والا ہے اور پھر اپنے لئے اپنی ضروریات کے لئے دعا کرے (۱)۔

بعض دعاء کے الفاظ میں معمولی اختلاف کے ساتھ اس پر عام فقہاء کا اتفاق ہے۔

۹- بیت المقدس میں داخل ہونے کے آداب دوسری مساجد میں

---

(۱) حدیث: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم دخل من باب بنی شیبة" کو ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۲۴۳) میں لکھا ہے، اور طبرانی کی طرف اس کو منسوب کیا ہے اور کہا: اس کی اسناد میں عبداللہ بن نافع ہیں جو ضعیف ہیں۔

(۲) فتح القدیر والعنایہ ۲/ ۱۴۷، القلیوبی وعمیرۃ علی منہاج الطالبین ۲/ ۱۰۱، ۱۰۲، طبع دار احیاء الکتب العربیہ، عیسیٰ البابی الحلبی المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۲۲۷، ۲۲۸، أسہل المدارک شرح إرشاد السالک للکشناوی ۱/ ۴۵۹، ۴۶۰ طبع دار الفکر، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۶۸-۳۷۰۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۳۳۶، ۳۳۷۔

داخل ہونے کے آداب سے الگ نہیں ہیں، چنانچہ رسول اللہ ﷺ جس رات کو وہاں لے جائے گئے، اپنے داہنے پاؤں سے داخل ہوئے اور اس میں دو رکعت تحیۃ المسجد پڑھی اور انبیاء کرام کی امامت فرمائی(۱)۔

۱۰- مذکورہ مساجد کے علاوہ مسجد میں داخل ہونے کے آداب میں سے ہے کہ داخل ہونے والا پہلے دایاں پیر آگے کرے اور نکلنے میں بایاں پیر آگے کرے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے: "**من السنة إذا دخلت المسجد أن تبدأ برجلك اليمنىٰ وإذا خرجت أن تبدأ برجلك اليسرى**"(۲) (سنت یہ ہے کہ جب تم مسجد میں داخل ہو تو پہلے دایاں پیر داخل کرو، اور جب نکلو تو پہلے بایاں پیر نکالو)، بخاری نے کہا: حضرت ابن عمرؓ پہلے دایاں پاؤں داخل کرتے اور جب نکلتے تو پہلے بایاں پاؤں نکالتے تھے(۳)۔

اور یہ اس لئے کہ شریعت کا قاعدہ ہے کہ جو تعظیم وتکریم کے باب سے ہو اس میں دائیں سے شروع کرنا مندوب ہے اور جو اس کی ضد ہو اس میں بائیں کو مقدم کرنا مندوب ہے، اور جب اپنا بایاں پیر مسجد سے نکالے تو اس کو اپنے جوتے کے اوپر رکھے اور اپنا دایاں پیر نکالے، اور جوتا پہننے میں دایاں کو مقدم کرے اور داخل ہونے کے وقت اپنا بایاں پیر جوتا سے نکالے اور اس کو جوتا کے اوپر رکھے پھر بایاں پیر نکالے اور داخل ہونے میں اس کو مقدم کرے(۴)۔

(۱) تفسیر ابن کثیر ۳/ ۲۲، طبع الحلبی۔

(۲) اثر انس: "من السنة إذا دخلت المسجد......" کی روایت حاکم نے المستدرک (۱/ ۲۱۸) میں کی ہے اور کہا: مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے، ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) إعلام الساجد بأحكام المساجد للزرکشی ر ۳۴۷، حضرت ابن عمرؓ کے اثر کو بخاری نے اپنی صحیح میں تعلیقاً ذکر کیا ہے۔ (الفتح ۱/ ۵۲۳)۔

(۴) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۸۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا دخل أحدكم المسجد فليقل: اللهم افتح لي أبواب رحمتك، وإذا خرج فليقل: اللهم إني أسئلك من فضلك**"(۱) (جب تم میں سے کوئی مسجد میں داخل ہو تو کہے: اے اللہ مرے لئے اپنی رحمت کے دروازے کھول دے اور جب نکلے تو کہے: اے اللہ میں آپ سے آپ کا فضل مانگتا ہوں)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے انھوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا دخل أحدكم المسجد فليسلم على النبي ﷺ وليقل: اللهم افتح لي أبواب رحمتك وإذا خرج فليسلم على النبي ﷺ وليقل: اللهم اعصمني من الشيطان الرجيم**"(۲) (جب تم میں سے کوئی مسجد میں داخل ہو، تو نبی کریم ﷺ کے لئے سلام کے الفاظ کہے اور کہے: اے اللہ مرے لئے اپنی رحمت کے دروازے کھول دے اور جب نکلے تو نبی کریم ﷺ کے لئے سلام کے الفاظ کہے، اور کہے: اے اللہ، شیطان مردود سے مری حفاظت فرما)۔

حضرت فاطمہ بنت رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے، انھوں نے کہا: "**كان رسول الله ﷺ إذا دخل المسجد صلى على محمد وسلم ثم قال: رب اغفرلي ذنوبي وافتح لي أبواب رحمتك، وإذا خرج صلى على محمد وسلم ثم قال رب اغفرلي ذنوبي وافتح لي أبواب فضلك**"(۳)

(۱) حدیث: "إذا دخل أحدكم المسجد......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۹۴) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا دخل أحدكم المسجد فليسلم على النبي ﷺ" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۲۵۴) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۱۶۵) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "رب اغفرلي ذنوبي وافتح لي......" کی روایت ترمذی (۲/ ۱۲۸) نے کی ہے اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(رسول اللہ ﷺ جب مسجد میں داخل ہوتے تو محمد ﷺ پر درود وسلام بھیجتے پھر کہتے: **رب اغفرلی ذنوبی وافتح لی ابواب رحمتک** اور جب نکلتے تو محمد ﷺ پر درود وسلام بھیجتے پھر کہتے: **رب اغفرلی ذنوبی وافتح لی ابواب فضلک**)۔

تحیۃ المسجد:

۱۱- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مسجد حرام کے علاوہ کسی بھی مسجد میں ہر داخل ہونے والے کے لئے جو اس میں بیٹھنا چاہے اور باوضو ہو مسنون ہے کہ بیٹھنے سے قبل دو رکعت نماز پڑھے یا مزید۔

مسجد حرام کا تحیہ ان کے نزدیک مکہ آنے والے کے لئے طواف ہے۔

تفصیل اصطلاح (تحیہ فقرہ/ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

مسجد کے اوپر اور اس کے نیچے رہائش کے لئے مکان بنانا اور قبر پر مسجد کی تعمیر اور مسجد میں دفن کرنا:

۱۲- مالکیہ نے مسجد کے نیچے رہائش کے لئے مکان بنانے کو جائز قرار دیا ہے، اوپر بنانے کو ناجائز کہا ہے[۱]۔

اس میں دفن کرنے کو انھوں نے ناجائز کہا ہے، اس لئے کہ یہ اس کے کھودنے کا سبب ہوگا، الا یہ کہ میت کی کوئی مصلحت ہو[۲]۔

حنابلہ نے کہا: (جیسا کہ ابن مفلح نے المستوعب سے نقل کیا ہے) اگر اپنے گھر کے نچلے حصہ کو مسجد بنائے تو اس کی چھت سے فائدہ نہیں اٹھائے گا اور اگر اس کی چھت کو مسجد بنائے تو اس کے نچلے

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۳، الشرح الکبیر ۴/ ۷۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۷۰۔

حصہ سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ اس کی صراحت کی گئی ہے۔ امام احمد نے کہا: اس لئے کہ چھت کو نچلے حصہ کی ضرورت نہ ہوگی[۱]۔

انھوں نے مساجد میں دفن کرنے کو اسی طرح قبر پر مساجد بنانے کو حرام قرار دیا ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: "**لعن رسول الله ﷺ زائرات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج**"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے قبروں کی زیارت کرنے والی عورتوں پر اور قبروں پر مساجد بنانے والوں اور چراغ جلانے والوں پر لعنت کی ہے)۔

حنفیہ کہتے ہیں: اگر نیچے کے حصہ کو مسجد بنائے اور اس کے اوپر گھر ہو تو وہ مسجد ہوگی، اس لئے مسجد ہمیشہ رہنے والی چیز ہے اور یہ ہمیشہ رہنا نیچے کے حصہ میں ہوگا اوپر میں نہیں، اور امام محمد سے اس کے برعکس منقول ہے، اس لئے کہ مسجد قابل تعظیم ہے، اگر اوپر رہائش یا کرایہ کے لئے جگہ ہو تو اس کی تعظیم ناممکن ہوگی، امام ابویوسف سے منقول ہے کہ جب وہ بغداد آئے اور مکانات کی تنگی دیکھا تو دونوں صورتوں میں اس کو جائز قرار دیا، گویا انھوں نے ضرورت کا اعتبار کیا، امام محمد سے منقول ہے کہ جب وہ رے میں داخل ہوئے تو ان سب کو جائز قرار دیا۔

امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ اگر نیچے حصہ کو مسجد بنائے اوپر کو نہ بنائے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ ہمیشہ کے لئے ہوگا برخلاف اوپر کے حصہ کے[۳]۔

ابن عابدین نے کہا: اگر مسجد کے نیچے اس کے مصالح کے لئے تہ خانہ بنائے تو جائز ہوگا[۴]۔

(۱) الآداب الشرعیہ ۳/ ۴۱۹۔

(۲) حدیث: "لعن رسول الله ﷺ زائرات......" کی روایت ترمذی (۲/ ۱۳۶) نے کی ہے۔ اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۶۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۷۰۔

(۴) ابن عابدین والدر ۱/ ۴۴۱۔

شافعیہ نے قبر کے اوپر مسجد بنانے کو مکروہ قرار دیا ہے[۱]۔

چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "**اللهم لا تجعل قبری وثنا لعن الله قوماً اتخذوا قبور أنبياء هم مساجد**" [۲] (اے اللہ مری قبر کو بت نہ بنا، اللہ تعالیٰ ان لوگوں پر لعنت کرے جنھوں نے اپنے انبیاء کی قبروں کو مساجد بنالیا ہے)، امام شافعی نے کہا: مجھے پسند نہیں ہے کہ کسی مخلوق کی غیر معمولی تعظیم کی جائے یہاں تک کہ اس کی قبر کو مسجد بنالیا جائے، اس لئے کہ اس میں خود اس پر اور اس کے بعد والے لوگوں پر فتنہ کا اندیشہ ہے[۳]، حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: "**أن رسول الله ﷺ لعن زائرات القبور المتخذين عليها المساجد والسرج**" [۴] (رسول اللہ ﷺ نے قبروں کی زیارت کرنے والی عورتوں پر اور قبروں پر مساجد بنانے والوں اور چراغ جلانے والوں پر لعنت کی ہے)۔

زرکشی نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے مسجد بنانے اور اس کے اوپر رہائشی مکان بنانے اور اہل وعیال کے ساتھ اس میں رہنے کو مکروہ قرار دیا ہے۔ زرکشی نے کہا: فتاویٰ البغوی میں ہے جس کا تقاضا ہے کہ اس میں جنبی کا ٹھہرنا ممنوع ہوگا، اس لئے کہ انھوں نے اس کو مسجد کی فضاء قرار دیا ہے اور مسجد کی فضاء کا حکم مسجد کے حکم کی طرح ہوتا ہے[۵]۔

---

(۱) الزواجر عن اقتراف الکبائر للہیتمی ۱/ ۱۶۵۔

(۲) حدیث: "اللهم لا تجعل قبری وثنا لعن الله قوما......" کی روایت احمد نے المسند (۲/ ۲۴۶) میں کی ہے، احمد شاکر نے المسند (۱۳/ ۸۶) پر اپنے حاشیہ میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۱۴۶، ۱۴۷۔

(۴) اس کی تخریج اسی فقرہ میں گذر چکی۔

(۵) إعلام الساجد فی أحکام المساجد ۴۰۷۔

ناپاک چیز سے مسجد کی تعمیر کرنا:

۱۳ - زرکشی نے قاضی ابوالطیب طبری سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے: ایسی کچی اینٹ سے جو ناپاک پانی سے گوندھا گیا ہو مسجد کی تعمیر کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ نجس ہے، دھونے سے اس کا ظاہر پاک ہوگا اس کا اندرونی حصہ پاک نہ ہوگا جدید اور اصح قول یہی ہے[۱]۔

مساجد کی ترمیم:

۱۴ - لغت میں ترمیم کے چند معانی ہیں: ایک معنی اصلاح ہے، کہا جاتا ہے: **رممت الحائط وغيره ترميما**: اصلاح کرنا، اور کہا جاتا ہے: **رممت الشئ أرمه، ارمه رماً ومرمة**: اصلاح کرنا[۲]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

ترمیم کبھی مضبوط بنانے کے مقصد سے ہوتی ہے جبکہ شی ضائع ہونے والی ہو اور کبھی حسین بنانے کے مقصد سے ہوتی ہے۔

مساجد کی ترمیم کا معنی یا اس کی غرض ماسبق سے الگ نہیں ہے۔

۱۵ - مساجد کی ترمیم، ان کی تعمیر کا ایک حصہ ہے، جس کا حکم شرعاً دیا گیا ہے، تعمیر کرنا فرض کفایہ ہے اگر کچھ مسلمان اس کو انجام دیں تو باقی لوگوں سے گناہ ساقط ہوجائے گا۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَوٰةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ**" [۳] (اللہ کی مسجدوں کا آباد کرنا تو بس ان لوگوں کا کام ہے جو ایمان رکھتے ہوں اللہ اور روز آخرت پر اور پابندی کرتے ہوں نماز کی اور زکوۃ دیتے رہتے ہوں اور بجز اللہ کے کسی سے نہ ڈریں ایسے لوگ امید ہے

---

(۱) إعلام الساجد بأحکام المساجد ۴۰۳۔

(۲) مختار الصحاح، المصباح المنیر۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۱۸۔

کہ راہ یاب ہوجائیں)۔

قرطبی نے کہا: اس آیت میں اس شخص کے لئے ایمان ثابت کیا گیا ہے جو مساجد میں نماز پڑھ کر، اس کی صفائی کر کے اس کے بوسیدہ حصہ کی اصلاح کر کے اس کی تعمیر کرے اور اللہ پر ایمان لائے[(۱)]۔

قلیوبی نے کہا: مسجد کی تعمیر، اس کو بنانا، اس کی اصلاح کرنا، مضبوط بنانے کے لئے اس کو پختہ کرنا وغیرہ ہے، نگراں کی اجرت اور اس کے مصالح اس میں داخل ہیں۔

انھوں نے کہا: اگر مسجد پر وقف شدہ کی آمدنی اس کے مصالح سے زائد ہو یا مطلقاً زائد ہو تو اس کی تعمیر کے لئے محفوظ رکھی جائے گی، اور اس سے ایسی چیز خریدنا جائز ہوگا جس سے اس کی آمدنی بڑھ جائے اور اگر اس کی تعمیر کے لئے وقف شدہ کی آمدنی زیادہ ہوجائے تو اس سے کوئی چیز نہ خریدی جائے گی، اس کی تعمیر اور مستحقین پر خرچ کرنے سے پہلے زمین کی مرمت پر خرچ کیا جائے گا اگرچہ واقف نے اس کی شرط نہ لگائی ہو، ایسا ہی العباب میں ہے[(۲)]۔

تفصیل کے لئے (دیکھئے: وقف)۔

مساجد میں نقش ونگار بنانا:

۱۶ – حنفیہ کا مذہب ہے کہ مسجد میں نقش ونگار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، سوائے محراب کے کہ وہ مکروہ ہے، اس لئے کہ وہ نمازی کو غافل کردے گا، انھوں نے باریک نقش ونگار میں تکلف کرنے کو مکروہ کہا ہے خاص طور پر قبلہ کی دیوار میں۔

ایک قول ہے: محراب میں مکروہ ہے، چھت میں مکروہ نہیں ہے، اور بظاہر محراب سے مراد قبلہ کی دیوار ہے، یہاں نقش سے مراد وہ ہے جو چونہ اور سونا کے پانی سے ہو، بشرطیکہ نقش بنانے والے کے مال سے ہو، لیکن اگر وقف کے مال سے ہو تو حرام ہوگا، اگر متولی ایسا کرے گا تو ضامن ہوگا۔

اگر مسجد کے مال جمع ہوجائیں اور ظالموں کی لالچ سے متولی کو ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو تو اس وقت اس میں کوئی حرج نہ ہوگا۔

محراب اور دیواروں پر قرآن لکھنا پسندیدہ نہیں ہے، اس لئے کہ تحریر کے گرجانے اور روندے جانے کا اندیشہ ہے کھمبوں پر لٹکانے کے لئے جائے نماز کی خریداری متولی کے لئے جائز نہ ہوگی، اس پر نماز پڑھنے کے لئے جائز ہوگی، لیکن کھمبوں پر نہیں لٹکائی جائے گی اور دوسری مسجد کے لئے اس کو عاریت پر دینا جائز نہ ہوگا، القنیہ میں ہے: یہ اس وقت ہوگا جبکہ واقف کا حال معلوم نہ ہو لیکن اگر وہ ان کے لٹکانے کا حکم دے یا اس میں درس کا حکم دے اور درس کے لئے اس کو بنائے اور جن مساجد میں درس دیا جاتا ہے، ان میں ان کو کھمبوں پر لٹکانے کا رواج عام ہو تو اگر ضرورت ہو تو اس کی مصلحت کے لئے وقف کے مال سے ان کی خریداری جائز ہوگی، وہ ضامن نہ ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ[(۱)]۔

مالکیہ نے مسجد کی دیواروں، چھتوں، لکڑیوں اور پردوں پر سونے اور چاندی سے نقش ونگار بنانے کو مکروہ کہا ہے، بشرطیکہ ایسا ہو کہ نمازی کو مشغول کردے ورنہ مکروہ نہ ہوگا، اسی طرح ان کے نزدیک سونا وغیرہ سے قبلہ کو مزین کرنا مکروہ ہے اس میں لکھنا بھی مکروہ ہے۔ لیکن چونہ گچ وغیرہ سے مسجد کو مضبوط کرنا مندوب ہے[(۲)]۔

شافعیہ کے نزدیک: زرکشی نے کہا: مسجد کو آراستہ کرنا مکروہ ہے اور بلاشبہ اس کی عمارت پر وقف کی آمدنی کو اس میں خرچ کرنا ناجائز ہوگا قاضی حسین کی عبارت ہے: گچ کرنے اور آراستہ کرنے میں اس

(۱) تفسیر القرطبی ۸/۹۰۔

(۲) القلیوبی وعمیرۃ ۳/۱۰۸۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱/۴۴۲، ۴۴۳، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۰۹، ۴۶۱، ۵/۳۱۹، ۳۲۲۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/۶۵، ۲۵۵، جواہر الإکلیل ۱/۵۵۔

کوخرچ کرنا جائز نہ ہوگا، منقول ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ ایک آراستہ کردہ مسجد سے گذرے تو فرمایا: جس نے اس کو آراستہ کیا ہے اللہ تعالیٰ اس پر لعنت کرے یا فرمایا: جس نے ایسا کیا ہے اللہ تعالیٰ اس پر لعنت کرے۔ مساکین کھمبوں سے زیادہ ضرورت مند ہیں، جاہل نگراں ایسا جو کچھ کرتے ہیں بیوقوفی ہے، ان کے مال سے ضمان لیا جائے گا۔

بغوی نے شرح السنہ میں کہا: مسجد کو ایسی چیز سے آراستہ کرنا جس میں مضبوطی نہ ہو جائز نہ ہوگا، اور فتاویٰ میں کہا ہے: اگر مضبوط کرنے کے سلسلہ میں ہو تو کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت عثمانؓ نے گچ و چونہ اور نقش ونگار والے پتھر سے مسجد بنائی [۱]، بغوی نے کہا: اگر کوئی تبرع کے طور پر مسجد کو آراستہ کرے تو یہ ان منکرات میں نہیں شمار کیا جائے گا جن میں مبالغہ کیا جاتا ہے، جیسے دوسرے منکرات، اس لئے کہ وہ شعائر اسلام کی تعظیم کے لئے ایسا کرتا ہے، اور بعض علماء نے اس میں چشم پوشی کی ہے اور بعض نے اس کو مباح کہا ہے، پھر دوسری جگہ لکھا ہے: وقف کی آمدنی سے مسجد کو آراستہ کرنا جائز نہ ہوگا اگر کرے گا تو قیمت کا تاوان دے گا اور اگر کوئی اس کو اپنے مال سے کرے تو مکروہ ہوگا اس لئے کہ وہ نمازیوں کے دلوں کو مشغول کرے گا۔

دوسرے لوگوں نے اس کو مطلقاً ناجائز کہا ہے۔ اس لئے کہ یہ ممنوع بدعت ہے، نیز اس لئے کہ اس میں کفار کے ساتھ مشابہت ہے۔ چنانچہ مرفوع حدیث ہے: "**ما ساء عمل قوم قط الا زخرفوا مساجدهم**" [۲] (کسی قوم کا عمل جب برا ہوتا ہے تو

(۱) دیکھئے: عمدۃ القاری باب بنیان المساجد ۲۰۴/۴۔

(۲) حدیث: "ما ساء عمل قوم قط إلا زخرفوا مساجدهم" کی روایت ابن ماجہ (۲۴۵/۱) نے کی ہے۔ بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۱۶۰/۱) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

مساجد کو مزین کرتی ہے)۔

اگر نقش ونگار بنانے اور آراستہ کرنے پر وقف کرے تو اصح قول کے مطابق صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ممنوع ہے، نیز اس لئے کہ یہ قیامت کی علامات میں سے ہے، کیونکہ یہ ان چیزوں میں سے ہے جن کی طرف دیکھنے سے نماز سے غفلت ہوتی ہے، ایک قول ہے: صحیح ہوگا، اس لئے کہ اس میں مسجد کی تعظیم اور دین کا اعزاز ہے۔

اس کو آراستہ کرنا مکروہ ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے کہا: تم ان کو ضرور آراستہ کروگے جیسا کہ یہود ونصاریٰ نے آراستہ کیا [۱]، حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**لا تقوم الساعة حتى يتباهى الناس في المساجد**" [۲] (قیامت قائم نہ ہوگی یہاں تک کہ لوگ مساجد کے بارے میں ایک دوسرے پر فخر کریں)۔

منقول ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک مسجد کے بنانے کا حکم دیا اور کہا: "**أكن الناس من المطر وإياك أن تحمر أو تصفر فتفتن الناس**" [۳] (لوگوں کو بارش سے بچاؤ لال پیلا کرنے سے پرہیز کرو ورنہ لوگوں کو فتنہ میں ڈال دوگے)، حضرت ابوالدرداءؓ نے کہا: جب تم اپنے مصاحف کو آراستہ کروگے اور مساجد میں نقش ونگار بناؤگے تو تم پر ہلاکت آجائے گی، حضرت علیؓ نے کہا: جب کوئی قوم اپنی مسجدوں کو بلند کرتی ہے تو ان کے اعمال خراب ہوجاتے ہیں۔

مسجد کے قبلہ میں قرآن کی کوئی آیت اور اس میں سے کچھ لکھنا مکروہ ہے، یہ امام مالک کا قول ہے۔ بعض علماء نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور کہا: اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا

(۱) عمدۃ القاری ۲۰۴/۴۔

(۲) حدیث: "لا تقوم الساعة حتى......" کی روایت ابوداؤد (۳۱۱/۱) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۳) اثر عمرؓ: "أكن الناس من المطر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵۳۹/۱) نے معلقاً کی ہے۔

ارشاد ہے: ''إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ''[1] (اللہ کی مسجدوں کا آباد کرنا تو بس ان لوگوں کا کام ہے جو ایمان رکھتے ہوں اللہ اور روز آخرت پر)، نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کی مسجد میں حضرت عثمانؓ کا ایسا کرنا منقول ہے اور کسی نے نکیر نہیں کی۔

زرکشی نے کہا: مساجد کو سونا چاندی سے آراستہ کرنے اور ان کے فانوس لٹکانے میں دو اقوال ہیں: اصح قول ہے کہ حرام ہوگا اس لئے کہ یہ سلف سے منقول نہیں ہے۔ دوم: جائز ہوگا جیسا کہ کعبہ کو ریشمی کپڑا اسے ڈھانکنا جائز ہے، کعبہ کو ڈھانکنے کے لئے ریشم حلال ہے، باقی مساجد کے بارے میں شیخ عزالدین بن عبدالسلام نے کہا: ریشم کے علاوہ دوسرے کپڑوں سے مسجد کو ڈھانکنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے رہا ریشم تو ہوسکتا ہے کہ اس کو سونا چاندی کے فانوس سے آراستہ کرنے کے ساتھ لاحق کیا جائے اور بھی ہوسکتا ہے کہ ایک ہی قول ہو، اس لئے کہ اس کا معاملہ آسان ہے اور کعبہ کو ہمیشہ ریشم سے ڈھانکا جاتا رہا ہے لہٰذا دوسری مسجد کو اس کے ساتھ لاحق کرنا کوئی بعید نہ ہوگا میں کہتا ہوں: فتاوی الغزالی میں ہے: مباح ہونے میں کعبہ اور دوسری مسجد میں کوئی فرق نہ ہوگا اس لئے کہ ریشم صرف مردوں پر حرام ہے، عورتوں پر حرام نہیں ہے تو جمادات اور مساجد پر کیسے حرام ہوگا پھر میں نے قاضی القضاۃ ابوبکر شامی کے فتاویٰ میں دیکھا کہ مسجد کی دیواروں پر ریشم یا اس کے علاوہ کا پردہ لٹکانا جائز نہ ہوگا اور اس پر پردوں کا وقف کرنا صحیح نہ ہوگا وہ واقف کی ملکیت میں باقی رہیں گے۔

مساجد میں فرش بچھانا فانوس و چراغ لٹکانا مستحب ہے[2]، کہا جاتا ہے: سب سے پہلے یہ کام حضرت عمر بن الخطابؓ نے کیا ہے، جب انہوں نے لوگوں کو تراویح کی نماز میں حضرت ابی بن کعبؓ کے پر جمع کیا، جب حضرت علیؓ نے دیکھا کہ لوگ نماز کے لئے مسجد میں جمع ہیں اور فانوس روشن ہیں اور اللہ تعالیٰ کی کتاب پڑھی جارہی ہے تو کہا: اے ابن الخطاب آپ نے ہماری مساجد کو روشن کیا اللہ تعالیٰ آپ کی قبر کو روشن کرے نبی کریم ﷺ کی باندی حضرت میمونہ سے مروی ہے کہ میں نے کہا: اے اللہ کے رسول، بیت المقدس کے بارے میں ہم کو فتویٰ دیں۔ آپ نے فرمایا: ''أرض المحشر والمنشر ائتوه فصلوا فيه فإن صلاة فيه كألف صلاة في غيره قلت: أرأيت ان لم أستطع أن أتحمل إليه؟ قال فتهدى له زيتاً يسرج فيه فمن فعل ذلك فهو كمن أتاه'' [1] (بیت المقدس قیامت میں اٹھائے جانے اور لوگوں کے جمع ہونے کی سرزمین ہے، وہاں آؤ تو اس میں نماز پڑھو اس لئے کہ اس میں ایک نماز دوسری مسجد میں ایک ہزار نماز کے برابر ہے، میں نے کہا: آپ کیا فرماتے ہیں اگر میں وہاں پہنچنے کی طاقت نہ رکھوں تو آپ نے فرمایا: اس کے لئے تحفہ میں تیل بھیج دو، اس سے چراغ جلایا جائے گا جو ایسا کرے گا وہ وہاں آنے والے کی طرح ہوگا)۔

اس سے قریب حنابلہ کا مذہب ہے۔ چنانچہ انھوں نے کہا: سونا یا چاندی سے مسجد کو آراستہ کرنا حرام ہوگا اگر اس میں سے کچھ کیا گیا ہو تو آگ دکھا کر اس کو دور کرنا واجب ہوگا۔ اسلام میں سب سے پہلے کعبہ پر سونا جس نے چڑھایا، اور اس کو اور دوسری مساجد کو آراستہ کیا وہ ولید بن عبدالملک ہے۔

مسجد کو نقش ونگار، رنگ وروغن اور کتابت وغیرہ سے آراستہ کرنا جو اکثر نمازی کو اس کی نماز سے غافل کردے مکروہ ہوگا۔ اگر وقف

(١) سورۂ توبہ/ ١٨۔

(٢) إعلام الساجد بأحكام المساجد ٣٤٠۔

(١) حدیث: ''أرض المحشر والمنشر ائتوه فصلوا فيه......'' کی روایت ابن ماجہ (١/ ٤٥١) نے کی ہے۔ اور بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (١/ ٢٥٠-٢٥١) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

کے مال سے یہ کیا جائے تو حرام ہوگا اور وقف کا جو مال اس میں خرچ ہوگا اس کا ضمان واجب ہوگا اس لئے کہ اس میں کوئی مصلحت نہیں ہے اور اگر اپنے مال سے کرے گا تو اس کو وقف کی آمدنی سے وصول نہیں کرے گا۔ غنیہ میں ہے: اس کی چونا گردانی میں کوئی مضائقہ نہیں ہوگا یعنی اس کی دیواروں کی چونا گردانی کرنا یعنی ان کو سفید بنانا مباح ہوگا۔ قاضی سعدالدین حارثی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، امام احمد نے اس کو مناسب نہیں سمجھا اور کہا: یہ دنیا کی زینت ہے، الشرح میں ہے: مساجد کی چونا گردانی اور ان کو آراستہ کرنا مکروہ ہوگا، اس صورت میں وقف کے مال سے کرنا حرام ہوگا اور ضمان واجب ہوگا۔ پہلے قول کے مطابق نہیں ہوگا۔

قبلہ میں قرآن وغیرہ کو لٹکانے سے بچا جائے گا۔ زمین پر رکھنے میں کوئی حرج نہ ہوگا، امام احمد نے کہا: قبلہ میں کوئی ایسی چیز لٹکانا جو اس کے اور قبلہ کے درمیان حائل ہو جائے مکروہ ہوگا مسجد میں قرآن وغیرہ رکھنا مکروہ نہ ہوگا[1]۔

مسجد میں بچوں کو تعلیم دینا:

۱۷- حنفیہ میں سے ابن الہمام نے کہا: یہ مکتب کی تعلیم دینے والے جن کے پاس مساجد میں بچے تعلیم کے لئے جمع ہوتے ہیں یہ ان کے لئے جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کا مقصد عبادت نہیں ہے، بلکہ روزی حاصل کرنا ہے۔ بچوں کو قرآن پڑھانے والا کاتب کی طرح ہوگا، اگر اجرت پر کرے تو جائز نہ ہوگا، اگر بلا اجرت ثواب کے لئے کرے گا تو اس میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا۔ بعض لوگوں نے اس میں تفصیل کی ہے، اگر گرمی وغیرہ کی مجبوری سے ہو تو مکروہ نہ ہوگا، ورنہ مکروہ ہوگا، اجرت پر ہونے یا بلا اجرت ہونے کا ذکر نہیں کیا ہے، لہٰذا

(۱) کشاف القناع ۲/۳۶۶۔

مناسب ہوگا کہ اس کو بلا معاوضہ ثواب کے لئے کرنے پر محمول کیا جائے، اگر اجرت پر ہو تو کراہت میں کوئی شبہ نہ ہوگا، لہٰذا بلا اجرت کے ثواب کے لئے ہو اور بلا ضرورت ہو تو مکروہ ہوگا، اس لئے کہ خود تعلیم اور بچوں کا بار بار آنا اس چیز سے خالی نہ ہوگا جو مسجد میں مکروہ ہوتی ہے[1]۔

ابن عابدین نے کہا: الخلاصہ میں ہے کہ مسجد میں بچوں کو تعلیم دینے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا[2]۔

مسجد میں بچوں کی تعلیم کو مالکیہ نے مکروہ قرار دیا ہے، البتہ ابن القاسم نے نقل کیا ہے اگر بچہ ادب کی عمر کو پہنچ جائے تو اس کو مسجد میں لانے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اگر چھوٹا ہو اور نہ بیٹھے کھیل کرے تو یہ مجھے پسند نہیں ہے[3]۔

ان کے نزدیک راجح مذہب مطلقاً مسجد میں بچوں کی تعلیم سے منع کرنا ہے خواہ اس میں کھیلنے اور گندہ کرنے کا اندیشہ ہو یا نہ ہو، کیونکہ نجاست سے ان کا نہ بچ سکنا ہی غالب ہے[4]۔

لیکن اگر بچہ مسجد میں نہ کھیلے اور اگر کھیلنے سے منع کر دیا جائے تو باز رہے تو اس کو مسجد میں حاضر کرنے کو انھوں نے جائز قرار دیا ہے۔ اگر اس کا حال کھیلنا ہی ہو یا باز نہ رہے تو مسجد میں اس کو حاضر کرنا جائز نہ ہوگا[5]، اس لئے کہ حدیث ہے: **"جنبوا مساجدكم مجانينكم و صبيانكم"**[6] (اپنی مساجد کو پاگلوں اور بچوں سے بچاؤ)۔

(۱) فتح القدیر ۱/۳۰۰۔
(۲) ابن عابدین ۵/۲۷۵۔
(۳) جواہر الإکلیل ۲/۲۰۳۔
(۴) الشرح الکبیر ۴/۱۷۔
(۵) جواہر الإکلیل ۱/۸۰، الشرح الکبیر ۱/۳۳۴۔
(۶) حدیث: "جنبوا مساجدكم مجانينكم......" کی تخریج فقرہ/۵ میں گذر چکی۔

زرکشی نے قفال سے نقل کیا ہے کہ ان سے مسجد میں بچوں کی تعلیم کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے کہا: اکثر مسجد کو بچوں سے ضرر ہوتا ہے لہٰذا ان کو منع کرنا جائز ہوگا[1]۔

جراعی حنبلی نے کہا: کسی صنعت کے عمل سے مسجد کو بچانا مسنون ہے، انھوں نے سامری سے ان کا قول نقل کیا ہے: خواہ صنعت والا مسجد کی حفاظت کرے یا نہ کرے، اثرم کی روایت میں کہا: مجھے درزی، موچی اور اس جیسا کام پسند نہیں ہے، اور اس میں کتابت میں سہولت دی ہے۔

قاضی سعد الدین نے کہا: کتابت کو خاص کیا اس لئے کہ وہ علم حاصل کرنے کی ایک قسم ہے، لہٰذا وہ درس وتدریس کے معنی میں ہوگا، اس میں یہ قید لگانا ضروری ہوگا کہ وہ کمائی کے لئے نہ ہو۔

جراعی نے ابن الصیرفی سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے النوادر میں کہا: مسجد میں تعلیم دینا جائز نہ ہوگا۔

ابو العباس نے الفتاویٰ المصریہ میں کہا: جائز نہ ہوگا، اس کے بارے میں ان سے سوال کیا گیا تھا، مسجد کو اس چیز سے بچایا جائے گا جو مسجد کے لئے نقصان دہ ہو اور مسلمانوں کو تکلیف پہنچانے والی ہو۔ یہاں تک کہ اس میں بچوں کو آواز بلند کرنے سے منع کیا جائے گا، اسی طرح مسجد کی چٹائی کو گندہ کرنے سے بھی ان کو منع کیا جائے گا، خاص طور پر اگر یہ نماز کے وقت ہو، اس لئے کہ یہ بڑے منکرات میں سے ہے، اس میں دوسری جگہ کہا: مسجد میں بچوں کو اس طرح تعلیم دینا کہ وہ مسجد کو نقصان پہنچائیں، اپنے آواز بلند کریں اور اس میں نماز پڑھنے والے کو تشویش میں مبتلا کریں تو اس میں ان کو روکنا اور منع کرنا واجب ہوگا۔

جراعی نے مزید کہا: صاحب الفروع ابن مفلح نے قاضی سعد الدین کے گذشتہ کلام کے بعد کہا: مناسب ہے کہ مسجد میں اجرت پر بچوں کو کتابت کی تعلیم دینا اس میں داخل ہو، بلا اجرت ان کو تعلیم دینا جائز ہوگا جیسے قرآن وعلم کی تعلیم دینا، یہ سب اس شرط کے ساتھ کہ کوئی ضرر وغیرہ نہ ہو[1]۔

مسجد میں آواز بلند کرنا اور اس میں زور سے پڑھنا:

۱۸ – حنفیہ نے کہا: مسجد میں بلند آواز میں ذکر کرنا مکروہ ہوگا، علم فقہ حاصل کرنے والے اس سے مستثنیٰ ہیں، حاشیہ الحموی میں شعرانی سے نقل کیا ہے: سلف وخلف کے تمام علماء کا اس پر اجماع ہے کہ مساجد میں جماعت وغیرہ کا ذکر کرنا مستحب ہے، الا یہ کہ ان کے جہر سے کسی سونے والے، یا نماز یا تلاوت کرنے والے کو تشویش میں مبتلا کردے۔

انھوں نے صراحت کی ہے کہ مسجد میں مباح کلام کرنا مکروہ ہے۔ ظہیریہ میں یہ قید لگائی ہے کہ اسی کام کے لئے بیٹھے، اس لئے کہ مسجد دنیا کے امور کے لئے نہیں بنائی گئی ہے۔

صلاۃ الجلابی میں ہے جیسا کہ ابن عابدین نے ان سے نقل کیا ہے، مساجد میں دنیا کی باتوں میں سے مباح کلام کرنا جائز ہوگا اگرچہ ذکر اللہ میں مشغول ہونا زیادہ بہتر ہے۔ ابن عابدین نے جلابی کے قول پر اپنے حاشیہ میں کہا ہے: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ منع کرنا بری بات کے ساتھ خاص ہے۔ مباح کلام سے منع نہیں کیا جائے گا[2]۔

مالکیہ نے کہا: ذکر، قرآن اور علم میں مسجد میں، مخاطب کے سننے سے زیادہ آواز بلند کرنا مکروہ ہوگا، اگرچہ مسجد کے علاوہ میں ہو، مسجد میں آواز بلند کرنا اس وقت مکروہ ہوگا جبکہ کسی نمازی کو خلط ملط نہ ہو

(۱) إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی ر ۳۲۷۔

(۱) تحفۃ الراکع والساجد ر ۲۰۹، ۲۱۱، الآداب الشرعیہ ۳ / ۳۹۵، ۳۹۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱ / ۴۴۴، ۴۴۵، ۵ / ۲۶۹۔

ورنہ حرام ہوگا، مکہ ومنی کی مسجد کا حکم اس کے برخلاف ہے۔ مشہور قول کے مطابق ان دونوں مسجدوں میں آواز بلند کرنا جائز ہوگا(۱)۔

زرکشی نے کہا: مسجد میں شور کرنا اور آواز کو بلند کرنا مکروہ ہوگا(۲)۔

ابن مفلح نے کہا: شور، لغویات کی کثرت اور ناپسندیدہ آواز کو بلند کرنے سے بچنا مسنون ہوگا، اس کا ظاہر ہے کہ اگر مباح یا مستحب ہوتو مکروہ نہ ہوگا۔

غنیہ سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ذکر کے علاوہ سب مکروہ ہے۔

ابن عقیل سے منقول ہے کہ مساجد میں فقہ واجتہاد کے مسائل میں مناظرہ کرنا اگر حق کی تلاش کے مقصد سے ہوتو اس میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اور اگر غلبہ حاصل کرنے اور نفرت پیدا کرنے کے لئے ہوتو یہ لڑائی جھگڑا کرنے میں داخل ہوگا جس میں کوئی فائدہ نہ ہو اور مسجد میں جائز نہ ہوگا، علوم کے علاوہ جھگڑا کرنا مسجد میں جائز نہ ہوگا۔

ان سے یہ بھی منقول ہے کہ مساجد میں زیادہ بات کرنا اور شور کرنا مکروہ ہے(۳)۔

مسجد میں فیصلہ کرنا:

۱۹ - حنفیہ اور حنابلہ نے مسجد میں فیصلہ کرنے کو جائز قرار دیا ہے، لہٰذا مقدمات میں فیصلہ کرنے کے لئے مسجد میں بیٹھنا قاضی کے لئے جائز ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ مسجد میں فریقین کے درمیان فیصلہ

(۱) حاشیہ الدسوقی والشرح الکبیر ۴/ ۷۱۔

(۲) إعلام الساجد بأحکام المساجد/ ۳۲۶۔

(۳) الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۹۷، ۳۹۸۔

فرمایا کرتے تھے(۱)۔ اسی طرح آپ کے بعد خلفاء راشدین نے کیا، نیز اس لئے کہ مسافرین پر قاضی کی جگہ پوشیدہ نہ رہے، اگر فریق حائضہ یا نفساء ہوگی تو قاضی مسجد کے دروازہ پر آجائے گا اور اس کے مقدمہ کو دیکھے گا، یا کسی کو ان کے درمیان فیصلہ کرنے کے لئے مقرر کردے گا جیسا کہ اگر کسی جانور کے بارے میں اختلاف ہوتو دعویٰ سننے اور گواہی میں اس کی طرف اشارہ کرنے کے لئے نکل آئے گا۔

مالکیہ کے دو اقوال ہیں: اول: صحن میں بیٹھنا مستحب ہے۔ مسجد میں مکروہ۔ دوم: خود مسجد میں بیٹھنا مستحب ہے(۲)، قاضی کے لئے مسجد میں فیصلہ کرنے کے لئے بیٹھنے کو شافعیہ نے مکروہ قرار دیا ہے(۳)، اس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت معاذؓ نے کہا: نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم ورفع أصواتكم وخصوماتكم وحدودكم وسلّ سيوفكم وشراء كم وبيعكم**" (۴) (اپنی مساجد کو اپنے بچوں، پاگلوں،

(۱) مسجد میں فریقین کے درمیان نبی کریم ﷺ کا فیصلہ کرنا اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے اس کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۵۱، ۵۵۲، طبع السلفیۃ) اور مسلم (۳/ ۱۱۹۲) نے کعب بن مالک سے کی ہے کہ انھوں نے مسجد میں ابن ابی حدرد سے ان پر واجب اپنے دین کا مطالبہ کیا تو ان دونوں کی آواز بلند ہوگئی یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ نے سن لیا۔ اور آپ ﷺ اس وقت اپنے گھر میں تھے۔ آپ نکل کر ان کے پاس آئے یہاں تک کہ اپنے حجرہ کا پردہ کھولا اور آواز دی، اے کعب، انھوں نے کہا: میں حاضر ہوں اے اللہ کے رسول، آپ ﷺ نے فرمایا: اپنے دین میں سے اتنا کم کردو اور آپ ﷺ نے اس کا اشارہ کیا۔ یعنی کچھ حصہ، انھوں نے کہا: میں نے کم کردیا اے اللہ کے رسول۔ آپ ﷺ نے فرمایا: جاؤ ادا کردو۔

(۲) الاختیار شرح المختار ۲/ ۸۵، طبع مصطفیٰ البابی الحلبی، مصر ۱۹۳۶ء، فتح القدیر ۵/ ۴۶۵، ۴۶۶ طبع المطبعۃ الامیریہ الکبریٰ ۱۳۱۵ھ، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۳، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۴۶۔

(۳) المہذب ۲/ ۲۹۴، منہاج الطالبین ۴/ ۳۰۲ طبع دار احیاء الکتب۔

(۴) حدیث: "جنبوا مساجدكم صبيانكم......" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی۔

خریدوفروخت، جھگڑوں، آواز بلند کرنے، حدود قائم کرنے اور تلوار سونتنے سے بچاؤ)۔

اس کی تفصیل اصلاح (قضاء فقرہ/ ۳۸) میں ہے۔

مسجد میں حدود وتعزیر قائم کرنا:

۲۰ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مساجد میں حدود نہیں قائم کی جائیں گی اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم ورفع أصواتكم وشراء كم وبيعكم وإقامة حدودكم وجمروها في جمعكم وضعوا على أبوابها المطاهر**" [1] (اپنی مساجد کو اپنے بچوں، پاگلوں، خریدوفروخت، جھگڑوں، آواز بلند کرنے، حدود قائم کرنے اور تلوار سونتنے سے بچاؤ، اور ان کے دورازوں پر پاکی حاصل کرنے کی جگہیں بناؤ اور جمعہ میں ان میں خوشبو کرو)، نیز اس لئے کہ جس پر حد قائم کی جائے گی اس سے نجاست کے نکلنے سے امن نہیں ہوگا، لہذا مسجد سے اس کو دور رکھنا واجب ہوگا، اس لئے کہ مارنے سے کبھی کھال کٹ جاتی ہے اور اس سے خون نکل آتا ہے، لہذا مسجد ناپاک ہوجائے گی۔

تفصیل اصطلاح (حدود فقرہ/ ۴۴) میں ہے۔

مسجد میں کھانا اور سونا:

۲۱ - مسجد میں کھانے اور سونے کو حنفیہ نے مکروہ کہا ہے۔ ایک قول ہے: مسافر کے لئے مسجد میں سونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوگا۔

البتہ معتکف کے لئے اپنے معتکف میں کھانا، پینا اور سونا جائز ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ اپنے اعتکاف میں مسجد کے علاوہ کہیں نہیں ٹھہرتے تھے، نیز اس لئے کہ مسجد میں اس حاجت کو پورا کرنا ممکن ہے، لہذا نکلنے کی ضرورت نہ ہوگی [1]۔

مالکیہ نے صحراء کی مسجد میں مہمان کو ٹھہرانے اور اس میں اس کو خشک کھانا مثلاً کھجور کھلانے کو جائز قرار دیا ہے۔ اگر گندہ کرنے والا جیسے تربوز یا شوربہ دار کھانا ہو تو حرام ہوگا، البتہ دسترخوان وغیرہ برتن کے نیچے رکھا جائے تو مکروہ ہوگا، صحراء کی مسجد کی طرح چھوٹے گاؤں کی مسجد کا حکم ہوگا، شہر کی مسجد میں مہمانی کرنا مکروہ ہوگا اگرچہ کھانا خشک ہو جیسا کہ ان کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے۔ اسی طرح انھوں نے قیلولہ کے لئے یعنی دن کو اس میں سونے کی اجازت دی ہے، اسی طرح جس کے پاس گھر نہ ہو یا وہاں تک پہنچنا دشوار ہو تو رات میں سونے کی اجازت دی ہے [2]۔

معتکف کے لئے مسجد، اس کے صحن اور منارہ میں کھانے کو مستحب کہا ہے، اس کے باہر کھانے کو مکروہ قرار دیا ہے، البتہ اعتکاف کی مدت میں مسجد میں سونا اور اعتکاف کے لوازمات میں سے ہے، اس لئے کہ اس میں نہ سونے سے اس کا اعتکاف باطل ہوجائے گا [3]۔

شافعیہ نے کہا: روٹی، پھل و میوہ اور تربوز وغیرہ مسجد میں کھانا جائز ہوگا، چنانچہ عبداللہ بن الحارث بن جزء زبیدیؓ سے مروی ہے، انھوں نے کہا: "**كنا نأكل على عهد النبي ﷺ في المسجد الخبز واللحم**" [4] (ہم لوگ نبی کریم ﷺ کے

---

(۱) حدیث: "جنبوا مساجدكم صبيانكم......" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی۔

(۱) فتح القدیر ا/ ۳۰۰، ۲/ ۱۱۱، ۱۱۲، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ا/ ۴۴۴۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۶۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۳۔

(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ا/ ۵۴۷، جواہر الإکلیل ا/ ۱۵۸۔

(۴) حدیث عبداللہ بن الحارث: "كنا نأكل على عهد......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۰۹۷) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۱۷۹) میں کہا: یہ اسناد حسن ہے۔

زمانہ میں مسجد میں روٹی گوشت کھاتے تھے)، انھوں نے کہا: مناسب ہے کہ کچھ بچھا لیا جائے تاکہ گندہ ہونے کا خوف نہ ہو اور تاکہ کھانے کی کوئی چیز بکھر نہ جائے اور کیڑے مکوڑے جمع ہو جائیں۔ یہ اس وقت ہے جبکہ اس میں بدبو نہ ہو اگر بدبودار ہو جیسے لہسن، پیاز اور گندنا وغیرہ تو مسجد میں اس کا کھانا مکروہ ہوگا اور اس کے کھانے والے کو مسجد میں آنے سے روک دیا جائے گا یہاں تک کہ اس کی بو ختم ہو جائے، اگر مسجد میں داخل ہو جائے تو اس سے نکال دیا جائے گا، اس لئے کہ حدیث ہے: "من أكل ثوما أو بصلا فليعتزل لنا أو ليعتزل مسجدنا وليقعد في بيته" (۱) (جو شخص لہسن یا پیاز کھائے وہ ہم سے الگ رہے، یا فرمایا: ہماری مسجد سے الگ رہے اور اپنے گھر میں بیٹھے)۔

انھوں نے بھی مسجد میں سونے کو جائز قرار دیا ہے، چنانچہ امام شافعی نے الام میں اس کی صراحت کی ہے، چنانچہ نافع سے مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے ان کو بتایا: "أنه كان ينام وهو شاب أعزب لا أهل له في مسجد النبي ﷺ" (۲) (جب وہ جوان غیر شادی شدہ تھے ان کی بیوی نہیں تھی تو نبی کریم ﷺ کی مسجد میں سوتے تھے)، اور عمرو بن دینار نے کہا: ہم لوگ ابن الزبیر کے زمانہ میں مسجد میں رات کو سوتے تھے اور سعید بن المسیب، حسن بصری، عطاء اور امام شافعی نے اس کی اجازت دی ہے (۳)۔

البتہ معتکف اپنے اعتکاف کی مسجد میں کھائے گا اور سوئے گا اور کھانے کے لئے اس کو گھر جانے کی اجازت دی گئی ہے اس کا

(۱) حدیث: "من أكل ثوما أو بصلاً......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۳۹) اور مسلم (۱/ ۳۹۴) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔
(۲) اثر ابن عمرؓ: "أنه كان ينام وهو شاب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۳۵) نے کی ہے۔
(۳) إعلام الساجد بأحكام المساجد للزرکشی ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۲۹۔

اعتکاف باطل نہ ہوگا۔ شافعیہ کے نزدیک اس کی صراحت ہے اس لئے کہ مسجد میں کھانا مروءت کو کم کرتا ہے، اس لئے یہ اس پر لازم نہ ہوگا (۱)۔

حنابلہ کے نزدیک ابن مفلح نے کہا: کھانے وغیرہ کے لئے مسجد میں داخل ہونا جائز نہ ہوگا، ابن تمیم اور ابن حمدان نے اس کو لکھا ہے۔ الشرح اور الرعایۃ وغیرہ میں ہے کہ معتکف کے لئے مسجد میں کھانا اور طشت میں اپنا ہاتھ دھونا جائز ہوگا اور الشرح میں باب الأذان کے آخر میں ہے: مسجد میں جمع ہونے، اس میں کھانے اور لیٹنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: کوئی مضائقہ نہیں کہ معتکف مسجد میں کھائے۔ دسترخوان بچھالے گا تاکہ کھانے سے جو گرے وہ اس پر گرے اور مسجد گندی نہ ہو (۲)۔

مسجد میں گانا، تالی بجانا اور رقص کرنا:

۲۲ - ابن مفلح نے کہا: مسجد میں گانے اور تالی بجانے سے اس کو بچانا مسنون ہے (۳)۔

رہا حبشہ کا اپنے ڈھال اور نیزوں سے عید کے دن مسجد میں کھیلنا، اور نبی کریم ﷺ کا حضرت عائشہؓ کا پردہ کرنا اور ان کا ان لوگوں کو دیکھنا اور ان سے آپ ﷺ کا یہ فرمانا: "دونكم يا بني أرفدة" (۴) (بنوارفدہ کھیلتے رہو)، (بنوارفدہ: حبشہ کا ایک قبیلہ ہے جو رقص کرتے تھے)، نووی نے شرح مسلم میں کہا: اس سے معلوم ہوتا

(۱) المہذب ۱/ ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۱۔
(۲) الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۳/ ۴۰۷، ۴۰۸، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۰۶۔
(۳) الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۳/ ۳۹۹۔
(۴) حدیث: "دونكم يابني أرفدة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۴۰) اور مسلم (۲/ ۶۰۹) نے کی ہے۔

ہے ہتھیار وغیرہ جنگ کے آلات سے مسجد میں کھیلنا جائز ہے اور اس کے ساتھ وہ اسباب جو جہاد میں مددگار ہوں لاحق ہوں گے اور اس میں حضور ﷺ کی ان صفات کا ذکر بھی ہے جو آپ میں تھیں یعنی شفقت، رحمت، حسن اخلاق اور اچھے انداز میں رہن سہن۔

مسلم وغیرہ میں ہے: "جاء حبش يزفنون (يرقصون) في يوم عيد في المسجد" (1) (اہل حبش آئے جو عید کے دن مسجد میں رقص کرتے تھے)، ابن مفلح نے شرح مسلم سے نقل کیا ہے: علماء نے اس کو اپنے نیزوں کے ساتھ ان کے کھیلنے اور اپنے ہتھیاروں کے ساتھ اچھلنے پر محمول کیا ہے، جو رقص کرنے والے کی حالت سے قریب ہوتا ہے اس لئے کہ اکثر روایات میں صرف اپنے نیزوں کے ساتھ ان کے کھیلنے کا ذکر ہے، لہٰذا اس لفظ میں تاویل کی گئی ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، انھوں نے کہا: "بينما الحبشة يلعبون عند رسول الله ﷺ بحرابهم إذ دخل عمر بن الخطابؓ فأهوى إلى الحصباء يحصبهم فقال رسول الله ﷺ: دعهم يا عمر" (2) (ابھی اہل حبش رسول اللہ ﷺ کے پاس اپنے نیزوں سے کھیل ہی رہے تھے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ داخل ہوئے اور کنکری کی طرف ہاتھ بڑھایا کہ ان کو کنکری ماریں تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: عمر! انھیں چھوڑ دو)۔ شرح مسلم میں کہا: یہ اس پر محمول ہے کہ انھوں نے سمجھا کہ یہ مسجد کی شان کے لائق نہیں ہے اور حضور ﷺ کو اس کا علم نہیں ہے (3)۔

(1) حدیث: "جاء حبش يزفنون في يوم عيد......" کی روایت مسلم (۲/۶۰۹) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(2) حدیث: "بينما الحبشة يلعبون......" کی روایت مسلم (۲/۶۱۰) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(3) الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۳/۴۰۱، ۴۰۲۔

بخاری کے شارح مہلب بن ابی صفرۃ نے کہا: مسجد جماعت مسلمین کے کام کے لئے اور ہر اس کام کے لئے بنائی گئی ہے جس سے دین اور اہل دین کو فائدہ پہنچے، اور نیزوں سے کھیلنا، جنگ کے لئے جسم کو تربیت دینے کے قبیل سے ہے، لہٰذا یہ مسجد وغیرہ میں جائز ہوگا (1)۔

اذان کے بعد مسجد سے نکلنا:

۲۳ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر کوئی شخص مسجد میں داخل ہو اور اس میں اذان دیدی جائے تو نماز پڑھنے سے پہلے اس کے لئے وہاں سے نکلنا مکروہ ہوگا، الا یہ کہ کوئی عذر ہو، جیسے وضو ٹوٹ جائے، یا رفقاء کے چھوٹ جانے کا اندیشہ ہو۔ حنفیہ نے کہا: اسی طرح اگر ایسا شخص ہو جس سے (کسی مسجد میں) جماعت کا نظم متعلق ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا يخرج من المسجد بعد النداء إلا منافق، إلا رجل يخرج لحاجته وهو يريد الرجعة إلى الصلوٰة" (2) (اذان کے بعد مسجد سے صرف منافق نکلے گا یا وہ شخص جو اپنی کسی حاجت کے لئے نکلے اور نماز کے لئے واپس لوٹنے کا ارادہ ہو)، نیز ارشاد ہے: "من أدركه الأذان في المسجد ثم خرج لم يخرج لحاجة وهو لا يريد الرجعة فهو منافق" (3) (مسجد میں جس شخص کے رہتے ہوئے اذان ہوجائے پھر وہ نکل جائے اور کسی ضرورت کے لئے نہ نکلے اور واپس

(1) عمدۃ القاری ۴/۲۲۰۔

(2) حدیث: "لا يخرج من المسجد بعد النداء......" کی روایت عبدالرزاق نے المصنف (۱/۵۰۸) میں حضرت سعید بن المسیب سے مرسلاً کی ہے۔

(3) حدیث: "من أدركه الأذان في المسجد......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۲۴۲) نے حضرت عثمان بن عفانؓ سے کی ہے۔ بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۱/۱۵۶، ۱۵۷) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

آنے کا ارادہ نہ ہوتو وہ منافق ہوگا)، ابوالشعثاء سے منقول ہے انھوں نے کہا: ہم لوگ مسجد میں حضرت ابو ہریرہؓ کے ساتھ تھے، جس وقت مؤذن نے عصر کی اذان دیا، ایک شخص نکل گیا تو حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا: "أما هذا فقد عصى أبا القاسم" (۱) (اس نے رسول اللہ علیہ السلام کی نافرمانی کی ہے)۔

حنفیہ نے مزید کہا: اگر اس نے نماز پڑھ لی ہو اور ظہر یا عشاء کی نماز ہو تو نکل جانے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے داعی کی پکار کو ایک بار قبول کر چکا ہے، الا یہ کہ مؤذن اقامت شروع کر دے، اس لئے کہ وہ کھلم کھلا جماعت کی مخالفت کے ساتھ متہم ہوگا، اور اگر عصر، مغرب یا فجر کی نماز ہو تو نکل جائے گا اگر چہ مؤذن اقامت شروع کر دے، اس لئے کہ ان نمازوں کے بعد نفل پڑھنا مکروہ ہے (۲)۔

انھوں نے کہا: اگر کوئی شخص کسی مسجد میں داخل ہوا اور اس میں اذان ہو جائے تو یا تو وہ نماز پڑھ چکا ہوگا یا نہیں۔ اگر نماز نہ پڑھی ہو تو یا تو اس کے محلّہ کی مسجد ہوگی یا نہیں، اگر اس کے محلّہ کی مسجد ہو تو نماز سے قبل اس سے نکلنا اس کے لئے مکروہ ہوگا، اس لئے کہ مؤذن نے اسی میں نماز پڑھنے کے لئے اس کو پکارا ہے۔ اگر اس کے محلّہ کی مسجد نہ ہو اور اس نے اپنے محلّہ کی مسجد میں نماز پڑھی ہو تو بھی یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ اس میں داخل ہونے کی وجہ سے اہل مسجد میں سے ہو جائے گا، اگر اس میں نماز نہ پڑھے بلکہ اپنے محلّہ کی مسجد میں نماز پڑھنے کے لئے نکل جائے تو کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اس لئے کہ اپنے محلّہ کی مسجد میں نماز پڑھنا اس پر واجب ہے۔

اگر اس نے نماز پڑھ لی ہو اور ظہر یا عشاء کی نماز ہو تو نکل جانے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا (۱)۔

حنابلہ نے کہا: اذان کے بعد بلا عذر یا لوٹنے کی نیت کے باوجود مسجد سے نکلنا حرام ہوگا، اس لئے کہ حضرت عثمان بن عفانؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "**من أدركه الأذان في المسجد ثم خرج لم يخرج لحاجة وهو لا يريد الرجعة فهو منافق**" (۲) (مسجد میں جس شخص کے رہتے ہوئے اذان ہو جائے پھر وہ نکل جائے اور کسی ضرورت کے لئے نہ نکلے اور واپس آنے کا ارادہ نہ ہو تو وہ منافق ہوگا)، صالح نے کہا: نہ نکلے گا، ابوطالب نے نقل کیا ہے: مناسب نہ ہوگا، ابن الحکم نے نقل کیا ہے: نہ نکلنا مجھے پسند ہے، ابوالوفاء اور ابوالمعالی نے اس کو مکروہ کہا ہے، ابن تمیم نے کہا: مؤذن کے لئے فجر کی اذان کے بعد نکلنا جائز ہوگا، شیخ نے کہا: اگر فجر کی اذان وقت سے قبل ہو تو نماز سے قبل مسجد سے نکلنا مکروہ نہ ہوگا (۳)۔

مسجد میں نفل نماز:

۲۴- فقہاء کا مذہب ہے کہ مسجد میں نفل نماز پڑھنے سے گھر میں نفل نماز پڑھنا افضل ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: "**عليكم بالصلوٰة في بيوتكم فإن خير صلوٰة المرء في بيته إلا المكتوبة**" (۴) (اپنے گھروں میں نماز پڑھا کرو، اس لئے کہ فرض کے علاوہ آدمی کی سب سے بہتر نماز اس کے گھر میں ہوتی ہے)، نیز فرمایا:

---

(۱) اثر ابی ہریرہ "أما هذا فقد عصى......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۵۴) نے کی ہے۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۳۳۸۔

(۱) العنایہ برحاشیہ فتح القدیر ۱/ ۳۳۸، ۳۳۹، إعلام الساجد بأحكام المساجد ۳۵۱، فتح الباری بشرح صحیح البخاری ۲/ ۱۴۳ طبع الریان للتراث، جواہر الإکلیل ۱/ ۹۸، الشرح الکبیر ۱/ ۳۸۵، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۰۸۔

(۲) اس کی تخریج اسی فقرہ میں گذر چکی۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۲۴۴۔

(۴) حدیث: "عليكم بالصلوٰة في بيوتكم......" کی روایت مسلم (۱/ ۵۴۰) نے حضرت زید بن ثابتؓ سے کی ہے۔

"اجعلوا من صلاتكم في بيوتكم ولا تتخذوها قبوراً"[(۱)] (اپنی بعض نماز اپنے گھروں میں ادا کرو ان کو قبرستان نہ بناؤ)، نیز فرمایا: "افضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة"[(۲)] (فرض کے علاوہ آدمی کی سب سے افضل نماز اپنے گھر میں پڑھنا ہے)۔

فقہاء نے اس سے اس نماز کو مستثنیٰ کیا ہے جس کے لئے جماعت مشروع ہے جیسے تراویح کہ وہ مسجد میں پڑھی جائے گی مالکیہ نے سنن مؤکدہ کو بھی مستثنیٰ کیا ہے[(۳)]۔

مسجد میں جنازہ کی نماز:

۲۵ - مسجد میں جنازہ کی نماز کے جائز ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ نے اس کو مکروہ کہا ہے جبکہ شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی اجازت دی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک معتمد قول ہے کہ وہ مسجد میں مستحب ہے، حنابلہ نے کہا کہ مسجد میں وہ جائز ہے، لیکن انھوں نے حکم میں یہ قید لگائی ہے کہ مسجد کی تلویث کا اندیشہ نہ ہو ورنہ مکروہ ہوگی[(۴)]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح (جنائز فقرہ/ ۳۸)۔

---

(۱) حدیث: "اجعلوا من صلاتكم في بيوتكم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۶۲) اور مسلم (۱/ ۵۳۸) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔ اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث: "أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة" کی روایت نسائی (۳/ ۱۹۸) نے حضرت زید بن ثابتؓ سے کی ہے، اور اس کی سند کو منذری نے الترغیب والترہیب (۱/ ۵۶۲ طبع دار ابن کثیر) میں اچھا بتایا ہے۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۳۱۳، ۳۱۳، ۲/ ۳۳۸، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۱۴، المہذب ۱/ ۹۱، ۹۲، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/ ۱۱۰، المکتب الإسلامی، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۴۱۔

(۴) فتح القدیر ۱/ ۴۶۳، ۴۶۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۳، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۳۴۸، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۹۳۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۶۴۔

مسجد میں مکان بنانا اور رہائش اختیار کرنا:

۲۶ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ مسجد کے متولی کے لئے اس کو رہائش گاہ بنانا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر ایسا کرے گا تو مسجد کا احترام ختم ہوجائے گا۔

اگر مسجد میں یا اس کے فناء میں دوکان بنانا چاہے تو ایسا کرنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا اس لئے کہ فناء مسجد کے تابع ہے[(۱)]۔

جو شخص عبادت کے لئے فارغ ہو اس کے لئے مسجد میں رہائش کی اجازت مالکیہ نے دی ہے بشرطیکہ اس میں حجرہ نہ بنائے اور نمازیوں پر تنگی نہ کرے، ورنہ منع کیا جائے گا، اس لئے کہ عبادت کے لئے فارغ ہونے کے علاوہ کی صورت میں مسجد میں رہائش اختیار کرنا ممنوع ہے، کیونکہ جس کام کے لئے مسجد بنائی گئی ہے اس میں یہ تبدیلی پیدا کرنا ہے لیکن عورت کو یہ حق نہ ہوگا، اس کے لئے حرام یا مکروہ ہوگا اگر چہ عبادت کے لئے فارغ ہو کیونکہ اس کو کبھی حیض آئے گا اور کبھی مسجد والوں میں سے کوئی اس سے لذت حاصل کرے گا، ایسی صورت میں عبادت معصیت سے بدل جائے گی یہاں تک کہ اگر چہ بوڑھی ہو مردوں کو اس میں کوئی رغبت نہ ہو، دسوقی نے کہا: اس لئے کہ ہر گری پڑی چیز کا کوئی نہ کوئی اٹھانے والا ہوتا ہے[(۲)]۔

مسجد میں اعتکاف کرنا:

۲۷ - اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ مرد کے لئے مسجد کے علاوہ کہیں دوسری جگہ اعتکاف کرنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ"[(۳)] (جب تم اعتکاف کئے ہو مسجدوں میں)، نیز اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے مسجد کے علاوہ

---

(۲) الشرح الکبیر ۴/ ۷۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۸۷۔

(۱) حدیث: "أعلنوا هذا النكاح" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۸۹، ۳۹۰) نے

کہیں اعتکاف نہیں کیا۔

عورت کے بارے میں جمہور کا مذہب ہے کہ وہ مرد کی طرح ہے۔ مسجد کے علاوہ دوسری جگہ اس کا اعتکاف کرنا صحیح نہ ہوگا، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وہ اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے گی، اس لئے کہ وہی اس کی نماز کی جگہ ہے اور اگر جماعت کی مسجد میں اعتکاف کرے گی تو کراہت تنزیہی کے ساتھ جائز ہوگا۔

تفصیل اصطلاح (اعتکاف فقرہ / ۱۴ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

مسجد میں عقد نکاح کرنا:

۲۸ - جمہور فقہاء نے برکت اور نکاح کی شہرت کے لئے مسجد میں عقد نکاح کرنے کو مستحب قرار دیا ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے انھوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**أعلنوا هذا النكاح واجعلوه في المساجد واضربوا عليه بالدفوف**"(۱) (اس نکاح کا اعلان کرو اور مساجد میں کرو اور اس پر دف بجاؤ)۔

مالکیہ نے مسجد میں عقد نکاح کی اجازت دینے میں یہ اضافہ کیا ہے کہ محض ایجاب وقبول ہو، نہ شرائط کا ذکر ہو نہ آواز بلند کی جائے نہ زیادہ کلام ہو ورنہ مسجد میں نکاح کرنا مکروہ ہوگا۔

حنفیہ نے اپنے یہاں مختار مذہب میں مزید کہا ہے: اس میں دلہن کو شوہر سے ملاقات کرانا مکروہ نہ ہوگا، بشرطیکہ کوئی دینی مفسدہ نہ ہو، اگر کوئی دینی مفسدہ ہو تو مکروہ ہوگا (۲)۔

مسجد میں تھوکنا:

۲۹ - مسجد میں تھوکنے سے اس کو بچانا مستحب ہے، اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ مسجد میں ایسا کرنا گناہ ہے، اور اس کا کفارہ اس کو دفن کردینا ہے، اس لئے کہ اس میں لوگوں کو اس سے نفرت دلانا ہے۔

تفصیل اصطلاح (بصاق فقرہ / ۴) میں ہے۔

مسجد میں خرید وفروخت کرنا:

۳۰ - حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ غیر معتکف کے لئے مسجد میں خرید وفروخت کرنا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشراء كم وبيعكم وخصوماتكم ورفع أصواتكم وإقامة حدودكم وسل سيوفكم واتخذوا على أبوابها المطاهر وجمروها في الجمع**"(۱) (اپنی مساجد کو اپنے بچوں، پاگلوں، خرید وفروخت، جھگڑوں، آواز بلند کرنے، حدود قائم کرنے اور تلوار سونتنے سے بچاؤ، اور ان کے دروازوں پر پاکی حاصل کرنے کی جگہیں بناؤ اور جمعہ میں ان میں خوشبو کرو)۔

عن عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کی سند سے مروی ہے: "**أن رسول الله ﷺ نهى عن الشراء والبيع في المسجد وأن تنشد فيه ضالة وأن ينشد فيه شعر**" (۲) (رسول اللہ ﷺ

---

(۱) حدیث: "أعلنوا هذا النكاح....." کی روایت ترمذی نے کی ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۹ / ۲۲۶) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) فتح القدیر ۲ / ۳۴۳، ۳۴۴، جواہر الإکلیل ۱ / ۲۷۵، ۲ / ۲۰۳، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴ / ۷۰، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱ / ۲۰۱، إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی ۳۶۰، ۳۶۲، تحفۃ الراکع والساجد فی أحکام المساجد، ۲۰۸۔

(۱) حدیث: "جنبوا مساجدكم صبيانكم....." کی تخریج فقرہ / ۵ میں گذر چکی۔

(۲) حدیث: "نهى عن الشراء والبيع في المسجد....." کی روایت ابوداؤد (۱ / ۶۵۱) اور ترمذی (۲ / ۱۳۹) نے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۱) فتح القدیر ۲ / ۱۱۲، المغنی لابن قدامہ ۲ / ۲۰۲، الآداب الشرعیۃ لابن مفلح

نے مسجد میں خرید وفروخت کرنے، گم شدہ چیز کا اعلان کرنے اور شعر پڑھنے سے منع فرمایا ہے)، البتہ معتکف کے لئے اپنی حوائج اصلیہ میں سے کسی چیز کے خریدنے اور بیچنے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا، لیکن سامان کو مسجد میں نہیں لائے گا، اس لئے کہ کبھی کبھی اس کی ضرورت پڑ جاتی ہے، بایں طور کہ کوئی دوسرا اس کی ضرورت پوری کرنے والا نہ ہو، البتہ انھوں نے کہا: خرید وفروخت کے لئے سامان کو حاضر کرنا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ مسجد بندوں کے حقوق سے آزاد ہے اور اس میں مسجد کو ان حقوق کے ساتھ مشغول کرنا ہے[1]۔

دلالی کے بغیر مسجد میں خرید وفروخت کے مکروہ ہونے میں مالکیہ کے نزدیک بھی یہی حال ہے۔ اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے آپ ﷺ نے فرمایا: "**إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع في المسجد فقولوا: لا أربح الله تجارتك**"[2] (اگر تم کسی کو مسجد میں خرید وفروخت کرتے ہوئے دیکھو تو کہو: اللہ تعالیٰ تمہاری تجارت میں نفع نہ دے)، اور اگر دلالی کے ساتھ ہو یعنی سامان پر اعلان ہو بایں طور کہ صاحب سامان مسجد میں بیٹھ جائے اور خریدار اس کے پاس آئے اس کو الٹے پلٹے اور دیکھے اور جو ثمن چاہے دے تو حرام ہوگا، اس لئے مسجد بازار بن جائے گی پھر کراہت اس وقت ہوگی جبکہ مسجد کو خرید وفروخت کی جگہ بنادے بایں طور کہ سامان کو اس میں ظاہر کرے اور فروخت کرنے کے لئے اس کو پیش کرے۔ لیکن محض ان دونوں کا عقد کرنا مکروہ نہ ہوگا[3]۔

شافعیہ کے نزدیک مسجد میں خرید وفروخت کے مکروہ ہونے کا قول مختار ہے[1]، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع في المسجد فقولوا: لا أربح الله تجارتك**" [2] (اگر تم کسی کو مسجد میں خرید وفروخت کرتے ہوئے دیکھو تو کہو: اللہ تعالیٰ تمہاری تجارت میں نفع نہ دے)۔

مسجد میں گم شدہ چیز کا اعلان کرنا:

۳۱- حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور مشہور قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ مسجد میں گم شدہ چیز کا اعلان کرنا مکروہ ہوگا[3]۔ چنانچہ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے مروی ہے: "**أن رسول الله ﷺ نهى عن الشراء والبيع في المسجد أو ينشد فيه ضالة أو ينشد فيه شعر**" [4] (رسول اللہ ﷺ نے مسجد کے اندر خرید وفروخت یا گم شدہ شئی کو تلاش کرنے یا شعر پڑھنے سے منع فرمایا ہے)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "**إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع في المسجد فقولوا: لا أربح الله تجارتك وإذا رأيتم من ينشد فيه ضالة فقولوا: لا ردها الله عليك**" [5] (جب تم کسی کو دیکھو کہ وہ مسجد میں خرید وفروخت کر رہا ہے تو کہو کہ اللہ تمہارے تجارت کو

۳/ ۳۹۴، ۳۹۵۔

(۲) حدیث: "إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع في المسجد......" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۰۳) نے کی ہے اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۳) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۳، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۱۔

(۱) إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی ۳۲۴۔

(۲) حدیث: "إذا رأيتم من يبيع......" کی تخریج ابھی گذر چکی۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۱۱۲، الشرح الکبیر ۴/ ۷۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۳، إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی ۳۲۴، الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۳/ ۳۹۹، ۴۰۰۔

(۴) حدیث: "أن رسول الله ﷺ نهى عن الشراء" کی تخریج فقرہ/ ۳۰ میں گذر چکی۔

(۵) حدیث: "إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع في المسجد......" کی تخریج فقرہ/ ۳۰ میں گذر چکی۔

(۱) حدیث: "من سمع رجلا ينشد ضالة في المسجد......" کی روایت

نفع بخش نہ بنائے، گم شدہ کا اعلان کر رہا ہے تو کہو: اللہ تعالیٰ اسے تمہارے پاس نہ لوٹائے)، نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من سمع رجلا ینشد ضالة فی المسجد فلیقل: لا ردها الله علیک، فإن المساجد لم تبن لهذا**" (۱) (جو شخص کسی کو مسجد میں گم شدہ کا اعلان کرتے ہوئے سنے وہ کہے: اللہ تعالیٰ اسے تمہارے پاس نہ لوٹائے اس لئے کہ مساجد اس کے لئے نہیں بنائی گئی ہیں)۔

مسجد میں عیدین کی نماز:

۳۲- اصح قول میں حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ عیدین کی نماز عیدگاہ یعنی فضاء وصحراء میں پڑھنا سنت ہے۔

مالکیہ نے کہا: یہ مستحب ہے اس لئے کہ حضرت ابوسعیدؓ کی حدیث ہے: "**کان رسول الله ﷺ یخرج یوم الفطر والأضحی إلی المصلی**" (۲) (رسول اللہ ﷺ عید الفطر اور عید الاضحیٰ میں عیدگاہ جاتے تھے)، اسی طرح آپ کے بعد خلفاء نے کیا، انھوں نے مسجد میں نماز پڑھنے کی متقاضی ضرورت کے بغیر مسجد میں عیدین کی نماز کو مکروہ قرار دیا ہے، جیسے کوئی عذر ہو جو عیدگاہ جانے سے مانع ہو، یعنی بارش، کیچڑ، چوروں کا خوف یا کوئی دوسرا عذر ہو، لہٰذا اگر ان میں سے کوئی عذر یا ان کے مثل عذر پایا جائے تو ضرورت کی وجہ سے جو اس کی داعی ہے بلاکراہت جامع مسجد میں عیدین کی نماز پڑھی جائے گی، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں: "**أصابنا مطر فی یوم عید فصلی بنا رسول الله ﷺ فی المسجد**" (۱) (ایک بار عید کے دن بارش ہوگئی تو رسول اللہ ﷺ نے ہمیں مسجد میں نماز پڑھائی)، نیز منقول ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ دونوں نے بارش میں مسجد میں نماز ادا کی، البتہ مکہ میں عیدین کی نماز مسجد حرام میں پڑھنا مستحب ہوگا تاکہ کعبہ کا مشاہدہ ہو (۲) اور یہ خود بھی عبادت ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**إن الله تعالیٰ ینزل کل یوم ولیلة عشرین ومائة رحمة ینزل علی هذا البیت ستون للطائفین وأربعون للمصلین وعشرون للناظرین**" (۳) (اللہ تعالیٰ روزانہ دن رات میں اس گھر پر ایک سو بیس رحمتیں نازل کرتا ہے، ساٹھ طواف کرنے والوں کے لئے، چالیس نمازیوں کے لئے اور بیس دیکھنے والوں کے لئے)۔

شافعیہ نے کہا: اگر مسجد وسیع ہو تو یہ عیدگاہ سے افضل ہے، اس لئے کہ ائمہ برابر مکہ میں عید کی نماز مسجد میں پڑھتے رہے، نیز اس لئے کہ مسجد زیادہ شرف والی اور صاف ستھری ہے، اور اگر صحراء میں پڑھ

مسلم (۱/ ۳۹۷) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "کان رسول الله ﷺ یخرج......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۴۹) اور مسلم (۲/ ۶۰۵) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "أصابنا مطر فی یوم عید......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۱۶)

نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۲/ ۸۳) میں کہا: اس کی اسناد ضعیف ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۵۷، فتح القدیر ۱/ ۴۲۳، الاختیار شرح المختار ۱/ ۸۴، ۸۵، مراقی الفلاح شرح نور الایضاح ۱۶۴، طبع محمد علی صبیح، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰۳، الشرح الکبیر وحاشیة الدسوقی ۱/ ۳۹۹، أسہل المدارک شرح إرشاد السالک للکشناوی ۱/ ۳۳۶، ۳۳۷، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۱۲۵، القلیوبی وعمیرۃ علی منہاج الطالبین ۱/ ۳۰۶، ۳۰۷، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/ ۱۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۳۱۲، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۷۲، ۳۷۳۔

(۳) حدیث: "إن الله تعالیٰ ینزل فی کل یوم ولیلة عشرین ومائة رحمة......" کی روایت طبرانی نے (المعجم الکبیر ۱۱/ ۱۹۵) میں کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۳/ ۲۹۲) میں کہا: اس میں یوسف بن سفر ہیں جو متروک ہیں۔

(۱) المہذب ۱/ ۱۲۵، القلیوبی وعمیرہ علی منہاج الطالبین ۱/ ۳۰۶، ۳۰۷۔

لےتو کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر مسجد کو چھوڑ کر صحراء میں پڑھ لےتو ان کو کوئی ضرر نہ ہوگا، ایک قول ہے: صحراء میں اس کو ادا کرنا افضل ہوگا، اس لئے کہ اس میں سوار وغیرہ کے لئے زیادہ سہولت ہے، البتہ اگر کوئی عذر مثلاً بارش وغیرہ ہوتو مسجد افضل ہوگی، اور اگر مسجد تنگ ہو اور اس میں نماز پڑھ لے عیدگاہ نہ جائے تو یہ مکروہ ہوگا، اس لئے کہ بھیڑ کی وجہ سے لوگوں کو تکلیف ہوگی اور ہوسکتا ہے کہ بعض لوگوں کی نماز چھوٹ جائے (۱)۔

مالکیہ نے کہا: عیدگاہ میں عیدین کی نماز پڑھنے میں حکمت یہ ہے کہ اس میں مردوں اور عورتوں کے درمیان دوری رہے گی، اس لئے کہ مساجد اگرچہ بڑی ہوں ان میں اور ان کے دروازوں پر داخل ہونے اور نکلنے میں مردوں اور عورتوں کے درمیان بھیڑ ہوگی، لہٰذا ہوسکتا ہے کہ عبادت کی جگہ فتنہ پیدا ہو (۲)۔

کیا عیدگاہ کو مسجد کا حکم دیا جائے گا؟

۳۳- شافعیہ میں سے امام غزالی سے اس عیدگاہ کے بارے میں فتویٰ پوچھا گیا جو شہر سے باہر عید کی نماز کے لئے بنائی گئی ہو تو انھوں نے کہا: اعتکاف اور اس میں جنبی کے ٹھہرنے وغیرہ احکام میں اس کے لئے مسجد کا حکم نہیں ہوگا، اس لئے کہ مسجد وہ ہے جو فرض نمازوں کے لئے بنائی گئی ہو اور ان کے لئے متعین ہو یہاں تک کہ ان کے علاوہ میں اس سے فائدہ نہ اٹھایا جائے اور عید کی نماز کی جگہ، اجتماعات، قافلوں کے اترنے، سواریوں پر سوار ہونے اور بچوں کے کھیلنے کے لئے بنائی جاتی ہے، سلف میں عیدگاہ میں ان چیزوں سے منع کرنے کی عادت نہیں رہی ہے اگر وہ لوگ اس کو مسجد سمجھتے تو ان چیزوں سے اس کو ضرور بچاتے اور تمام نمازوں کے ادا کرنے کا ارادہ کیا جاتا، اور عید کی نماز نفل ہے، وہ بار بار ادا نہیں کی جاتی ہے بلکہ وہ اجتماع کے مقصد سے ہے، اس میں نماز تابع ہو کر ادا کی جاتی ہے (۱)۔

مساجد میں عورتوں کی نماز:

۳۴- فقہاء کا مذہب ہے کہ عورتوں کے لئے ان کی نماز ان کے گھروں میں ہونا مستحب ہے، یہ ان کے لئے مسجد میں نماز پڑھنے سے افضل ہے، چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے انھوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا تمنعوا نساء کم المساجد وبیوتهن خیر لهن**" (۲) (اپنی عورتوں کو مساجد سے نہ روکو، البتہ ان کے گھر ان کے لئے بہتر ہیں)، اگر عورت مسجد میں مردوں کے ساتھ حاضر ہونا چاہے تو اگر وہ جوان یا بوڑھی قابل شہوت ہو تو اس کے لئے حاضر ہونا مکروہ ہوگا اور اگر بوڑھی ناقابل شہوت ہو تو اس کے لئے مکروہ نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے، انھوں نے کہا: "**والذی لا إله غیره ما صلت امرأة صلاة قط خیر لها من صلاة تصلیها فی بیتها، إلا أن یکون المسجد الحرام أو مسجد الرسول ﷺ إلا عجوزا فی منقلها**" (۳) (اس ذات کی قسم جس کے علاوہ کوئی معبود نہیں کوئی

---

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۹۹۔

(۱) إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی ۳۸۶، نیز دیکھئے: الموسوعۃ اصطلاح صلاۃ العیدین فقرہ/ ۱۰۔

(۲) حدیث: "لا تمنعوا نساء کم المساجد......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۸۳) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "والذی لا إله غیره ما صلت امرأة صلاة قط خیر لها من صلاة تصلیها فی بیتها......" کی روایت بیہقی نے السنن الکبریٰ (۳/ ۱۳۱) میں اور طبرانی نے المعجم الکبیر (۹/ ۳۳۹) میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے موقوفاً کی ہے۔ ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲/ ۳۵) میں کہا: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں، منقل میم کے فتحہ کے ساتھ چرمی موزہ، چرمی موزوں

عورت اپنے گھر میں پڑھی ہوئی نماز سے بہتر کوئی نماز نہیں پڑھ سکتی ہے، الا یہ کہ مسجد حرام ہو یا مسجد نبوی ہو یا بوڑھی عورت چرمی موزہ میں ہو) چونکہ بوڑھی عورت کے بارے میں رغبت کم ہوجاتی ہے، اسی وجہ سے اس کے لئے عید کی طرح مساجد میں حاضر ہونا جائز ہوجاتا ہے۔

اگر جوان ہو لیکن بہت خوبصورت اور نوجوان نہ ہو تو مسجد میں نماز پڑھنے کے لئے جانا اس کے لئے جائز ہوگا، بشرطیکہ خوشبو نہ لگائے اور اس سے فتنہ پیدا ہونے کا اندیشہ نہ ہو اور اپنے گھٹیا کپڑوں میں نکلے، مردوں کے ساتھ مزاحمت نہ کرے، راستہ فتنہ میں مبتلا ہونے سے محفوظ ہو، اگر یہ شرطیں اس میں موجود نہ ہوں تو اس کے لئے مسجد میں نماز پڑھنا مکروہ ہوگا، چنانچہ نماز کے لئے نکلنا عورتوں کے لئے مباح تھا پھر جب یہ فتنہ میں پڑنے کا سبب ہوگیا تو ان کو اس سے منع کردیا گیا [۱]، اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ"[۲] (اور بالیقین ہم تم میں سے اگلوں کو بھی خوب جانتے ہیں اور بالیقین ہم پچھلوں کو خوب جانتے ہیں) کی تفسیر میں ہے: یہ آیت عورتوں کے بارے میں نازل ہوئی کہ ان کی پوشیدہ باتوں پر مطلع ہونے کے لئے منافقین پیچھے رہ جاتے تھے۔ صحیح حدیث میں حضرت عائشہؓ کا قول ہے: "**لو أدرک رسول الله ﷺ ما أحدث النساء لمنعهن کما منعت نساء بنی إسرائیل**"[۳] (اگر رسول اللہ ﷺ اس چیز کو دیکھ لیتے جو عورتوں نے شروع کردیا ہے تو ان کو ضرور منع کردیتے جیسا کہ بنواسرائیل کی عورتوں کو منع کردیا گیا)، حضرت عائشہؓ کی مرفوع حدیث ہے: "**أیها الناس انهوا نساء کم عن لبس الزینة والتبختر فی المساجد فإن بنی إسرائیل لم یلعنوا حتی لبس نساء هم الزینة وتبختروا فی المساجد**"[۱] (لوگو! اپنی عورتوں کو مساجد میں زینت کا لباس پہننے اور نزاکت کے ساتھ چلنے سے منع کرو، اس لئے کہ بنواسرائیل پر اس وقت لعنت کی گئی جب ان کی عورتوں نے مساجد میں زینت کا لباس پہنا اور نزاکت کی چال چلیں)، حضرت ام سلمہؓ کی حدیث میں ہے: "**خیر مساجد النساء قعر بیوتهن**"[۲] (عورتوں کی سب سے بہتر مسجد ان کے گھر کا اندرونی حصہ ہے)۔

مسجد میں جنبی، حائضہ اور نفساء کا داخل ہونا اور ان کا اس کو عبور کرنا:

۳۵- حنفیہ اور مالکیہ نے کہا: جنبی، حائضہ اور نفساء کے لئے مسجد میں داخل ہونا حرام ہوگا، اس لئے کہ حضرت عائشہ کی روایت ہے، انھوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اور ان کے اصحاب کے گھروں کا رخ مسجد کی طرف کھلا ہوا تھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**وجهوا هذه البیوت عن المسجد ثم دخل ولم یصنع**

= کے پہننے میں بوڑھی عورتوں کی عادت کے مطابق اس کا ذکر ہے۔

(۱) فتح القدیر والعنایہ ۱/۲۵۹، المہذب ۱/۱۰۰، جواہر الإکلیل ۱/۸۰، ۸۱، الشرح الکبیر ۱/۳۳۵، ۳۳۶، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۲/۴۷، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/۱۲۳، إعلام الساجد بأحکام المساجد ۳۵۹، ۳۶۰۔

(۲) سورۂ حجر/۲۴۔

(۳) حدیث: "لو أدرک رسول الله ﷺ ما أحدث النساء......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۳۴۹) اور مسلم (۱/۳۲۹) نے کی ہے، اور

= الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حدیث: "أیها الناس انهوا نساء کم عن لبس الزینة......" کو ابن الہمام نے فتح القدیر (۱/۲۵۹) میں ذکر کیا ہے اور اس کو ابن عبدالبر کی التمہید کی طرف منسوب کیا ہے۔ ہمیں مطبوعہ نسخہ میں یہ حدیث نہیں مل سکی۔

(۲) حدیث: "خیر مساجد النساء قعر بیوتهن" کی روایت حاکم نے المستدرک (۱/۲۰۹) میں اور احمد نے المسند (۶/۲۹۷) میں کی ہے۔ اور ابن خزیمہ نے اپنی صحیح (۳/۹۲) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: "وجهوا هذه البیوت عن المسجد......" کی روایت ابوداؤد

القوم شيئاً رجاء أن تنزل فيهم رخصة فخرج عليهم فقال: وجهوا هذه البيوت عن المسجد فإني لا أحل المسجد لحائض ولا جنب" [(۱)] (ان گھروں کا رخ مسجد سے پھیر دو پھر آپ ﷺ داخل ہوگئے، قوم نے اس امید میں کچھ نہیں کہا کہ ہوسکتا ہے کہ ان کے بارے میں رخصت نازل ہوجائے، پھر آپ ﷺ نکلے تو فرمایا: ان گھروں کا رخ مسجد سے پھیر دو اس لئے کہ میں مسجد کو حائضہ اور جنبی کے لئے حلال نہیں کرتا ہوں)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: ان کے لئے مسجد میں ٹھہرنا حرام ہوگا اسی طرح اگر مسجد کے گندا ہونے کا اندیشہ ہوتو اس میں گذرنا حائضہ ونفساء کے لئے حرام ہوگا اور اگر اس کا اندیشہ نہ ہوتو گذرنا جائز ہوگا [(۲)]۔

اس کی تفصیل اصطلاح (حیض فقرہ/ ۴۱، جنابہ فقرہ/ ۱۸ اور دخول فقرہ/ ۶) میں دیکھی جائے۔

مسجد میں عورت کا حائضہ اور مرد کا جنبی ہوجانا:

۳۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت حائضہ ہوجائے یا مرد جنبی ہوجائے اور وہ دونوں مسجد میں ہوں، تو ان کے لئے جائز نہ ہوگا اپنی اس حالت پر رہتے ہوئے مسجد میں ٹھہرے رہیں، بلکہ مسجد سے نکل جانا ان دونوں پر واجب ہوگا یہاں تک کہ دونوں پاک ہوجائیں، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے نبی کریم ﷺ کا ارشاد نقل کیا ہے: "لا أحل المسجد لحائض ولا جنب" [(۱)] (میں مسجد کو کسی حیض والی عورت یا جنبی کے لئے حلال نہیں کرتا)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ احتلام سے اعتکاف فاسد نہیں ہوگا، پھر اگر مسجد کو آلودہ کئے بغیر اس میں غسل کرنا ممکن ہو تو کوئی مضائقہ نہ ہوگا ورنہ نکل جائے گا اور غسل کرے اور مسجد میں لوٹ جائے گا [(۲)]۔

مالکیہ نے کہا: اگر عورت اپنے اعتکاف کی مسجد میں ہو اور اپنی نیت یا نذر کے مطابق اعتکاف کو مکمل کرنے سے پہلے اس کو حیض آجائے تو اس سے نکل جانا واجب ہوگا اور اعتکاف کا احترام کرنا اس پر واجب ہوگا، لہٰذا وہ ایسا کام نہیں کرے گی جو معتکف نہیں کرتا ہے، یعنی جماع اور دواعی جماع وغیرہ اور جب اپنے حیض سے پاک ہوجائے گی تو بناء کرنے کے لئے فوراً اپنے اعتکاف گاہ میں لوٹ آئے گی، بناء سے مراد یہ ہے کہ جس میں مانع پیش آ گیا ہے اس کا بدل ادا کرے گی اور جس کی نذر مانا ہے اس کو مکمل کرے گی، اگر وہاں لوٹنے میں تاخیر کردے گی اگر چہ بھول کر ہو یا زبردستی کرنے کی وجہ سے ہو تو اس کا اعتکاف باطل ہوجائے گا ازسرنو اعتکاف کرنا اس پر واجب ہوگا۔

اگر مرد مسجد میں جنبی ہوجائے اور وہ معتکف ہو تو اس کا اعتکاف فاسد ہوجائے گا اور غسل کرنے کے بعد اس کو شروع کرے گا، اس لئے کہ اپنے اہل سے رات میں وہ کام کرنا معتکف پر حرام ہے جو ان سے دن میں کرنا اس پر حرام ہے اور مرد کے لئے اعتکاف کی حالت میں اپنی بیوی کو چھونا جائز نہ ہوگا [(۳)]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد

(۱/ ۱۵۸، ۱۵۹) نے اور بیہقی نے (السنن الکبریٰ ۲/ ۴۴۲) میں کی ہے اور بخاری سے اس کو ضعیف قرار دینا نقل کیا ہے۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۱۱۴، ۱۱۵، مراقی الفلاح شرح نور الایضاح/ ۴۲ طبع محمد علی صبیح، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۷۳، ۱۷۵، المہذب ۱/ ۴۵، ۵۲، الإقناع للشربینی الخطیب ۱/ ۱۴۳، ۱۴۴۔

(۱) حدیث: لا أحل المسجد...... کی تخریج فقرہ/ ۳۵ میں گذر چکی۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۱۱۳، ۱۱۴، الاختیار شرح المختار ۱/ ۱۳۷ طبع مصطفیٰ الحلبی ۱۹۳۶ء، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۲۱۳، الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۱۳۱، ۱۳۲۔

(۳) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۵۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۶۰۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۷۔

ہے: ''وَلاَ تُبَاشِرُوْهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ'' (۱) (اور بیویوں سے اس حال میں صحبت نہ کرو، جب تم اعتکاف کئے ہو مسجدوں میں)۔

شافعیہ نے کہا: اگر حیض شروع ہوجائے تو نکلنا واجب ہوگا اسی طرح اگر مسجد میں غسل کرنا ناممکن ہو تو جنابت کا حکم بھی یہی ہوگا، اس لئے کہ حائضہ اور جنبی کے لئے مسجد میں رہنا حرام ہے، اور اگر مسجد میں غسل کرنا ممکن ہو تو اس کے لئے نکلنا جائز ہوگا لازم نہ ہوگا، بلکہ اس میں غسل کرنا جائز ہوگا، اور اس میں جلدی کرنا اس پر لازم ہوگا تا کہ اعتکاف کا تسلسل باطل نہ ہوجائے، مسجد میں رہتے ہوئے حیض اور جنابت کا زمانہ اعتکاف میں شمار نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ یہ دونوں اس کے منافی ہیں (۲)۔

زرکشی نے کہا: اگر مرد مسجد میں جنبی ہوجائے تو نکلنے میں قریب ترین راستہ کا لحاظ کرنا اس کے لئے مستحب ہوگا (۳)۔

حنابلہ نے کہا: معتکف حائضہ پر واجب ہوگا کہ اگر مسجد میں صحن ہو اور بلا ضرر کے ممکن ہو تو مسجد کے صحن میں کسی خیمہ میں حیض کا زمانہ گذارے ورنہ اپنے گھر میں گذارے، پھر اگر پاک ہوجائے اور اعتکاف کا نذر مانا ہوا ہو تو لوٹ آئے اور اپنا اعتکاف پورا کرے، اور فوت شدہ کی قضاء کرے اور اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا (۴)۔

ابن مفلح نے کہا: بلا ضرورت مسجد میں مطلقاً جنبی کے رات گذارنے کے جواز میں دو اقوال ہیں: ایک قول ہے: اگر مسافر ہو یا گذرنے والا ہو تو جائز ہوگا ورنہ نہیں (۵)۔

اگر جنبی کو اپنے مال یا جان کا خوف ہو، یا مسجد سے نکلنا اس کے لئے ممکن نہ ہو، یا اس کے علاوہ کوئی جگہ اس کو نہ ملے، یا غسل، یا وضو کرنا اس کے لئے ممکن نہ ہو تو تیمّم کرے گا پھر مسجد میں قیام کرے گا، اگر جنبی وضو کرلے تو اس کے لئے مسجد میں ٹھہرنا جائز ہوگا۔ اور اکثر اہل علم نے کہا: اس کے لئے یہ جائز نہ ہوگا (۱)۔

مسجد میں گردنیں پھاندنا:

۳۷- مسجد میں گردنیں پھاندنے کے لئے کچھ احکام ہیں جو امام ہونے یا نہ ہونے، نماز کے لئے ہونے دوسرے کام کے لئے، کشادگی کے ہوتے ہوئے یا اس کے بغیر، پھاندنے والے کے تعلق سے الگ الگ ہیں۔

اس کی تفصیل اصطلاح (تخطی الرقاب فقرہ/ ۲ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

مسجد کو اور مسجد پر وقف کرنا:

۳۸- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ مسجد کو اور مسجد پر اس شخص کی طرف سے وقف کرنا جائز ہوگا جو تبرع کرنے کا اہل ہو، اس لئے کہ وہ عبادت اور نیکی ہے، البتہ اس سے واقف کی ملکیت کے ختم ہونے اور وقف کے لازم ہونے کے لئے انھوں نے قواعد مقرر کئے ہیں۔

اس سلسلہ میں حنفیہ کہتے ہیں: اگر کوئی شخص کوئی مسجد بنائے تو اس سے اس کی ملکیت اس وقت ختم ہوگی جب اس کو اس کے راستہ کے ساتھ اپنی ملکیت سے الگ کردے اور لوگوں کو اس میں نماز پڑھنے کی اجازت دیدے، اگر ایک آدمی بھی اس میں نماز پڑھ لے گا تو ایک روایت میں امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اس کی ملکیت ختم

(۲) منہاج الطالبین مع شرح المحلی ۲/ ۸۰، طبع دار إحیاء الکتب العربیہ، المہذب ۱/ ۲۰۰۔

(۳) إعلام الساجد بأحکام المساجد/ ۳۱۶۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۰۹۔

(۵) الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۳/ ۳۹۹۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۴۶۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۶۲، الاختیار شرح المختار ۲/ ۱۰۸ طبع مصطفی البابی الحلبی

ہوجائے گی۔ دوسری روایت کے مطابق جماعت کی نماز کے بغیر ملکیت ختم نہ ہوگی، امام ابو یوسف کے نزدیک محض اس کے یہ کہہ دینے سے کہ میں نے اس کو مسجد بنایا اس کی ملکیت ختم ہوجائے گی، اس لئے کہ ان کے نزدیک سپرد کرنا شرط نہیں ہے۔ اسی طرح اس پر وقف کرنا بھی صحیح ہوگا [۱]۔ مسجد خالص اللہ تعالیٰ کے لئے بنائی جاتی ہے، وہ عبادت کے علاوہ بندوں کی ہر قسم کی ملکیت سے آزاد ہوتی ہے اور جس کی یہ حالت ہو وہ تمام لوگوں کی ملکیت سے نکل جائے گی [۲]۔

اور جب اس سے اس کی ملکیت ختم ہوجائے گی اور وقف لازم ہوجائے گا تو اس کے لئے جائز نہیں رہ جائے گا کہ اس کو واپس لے، یا فروخت کرے یا اس میں وراثت جاری ہو، اس لئے کہ وہ بندوں کے حق سے خالی ہو کر خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہوگئی ہے، اور یہ اس لئے ہے کہ تمام اشیاء اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہیں، اور جب بندہ اپنے لئے ثابت شدہ حق کو ساقط کردے گا تو وہ اپنے اصل کی طرف لوٹ جائے گی اور اس کا تصرف کرنا اس سے ختم ہوجائے گا جیسے عتاق میں [۳]۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر کوئی شخص مسجد بنادے اور اس میں نماز پڑھنے کے لئے لوگوں کو دیدے تو اس کا وقف صحیح اور لازم ہوجائے گا اور اگر واقف لوگوں کے حوالہ نہ کرے تو اس کا وقف باطل ہوجائے گا، اسی طرح اس پر وقف کرنا بھی صحیح ہوگا [۴]۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر کوئی شخص مسجد بنادے اور اس میں نماز پڑھ لے یا لوگوں کو نماز کی اجازت دیدے اور کہہ دے: میں نے اس کو مسجد کے طور پر وقف کردیا تاکہ اس میں نماز پڑھی جائے تو اس کا وقف صحیح ہوجائے گا، اگر ایسا نہیں کہے گا تو وہ مسجد نہ ہوگی، اس لئے کہ وقف، عبادت کے طور پر ملکیت کو ختم کرنا ہے لہٰذا قدرت کے ہوتے ہوئے قول کے بغیر صحیح نہ ہوگا جیسے عتق ہے۔

اور جب صحیح ہوجائے تو لازم بھی ہوجائے گا اور اس میں واقف کو تصرف کرنے کا حق ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ نے روایت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت عمرؓ سے فرمایا: **"إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها قال فتصدق بها عمر إنه لا يباع ولا يوهب ولا يورث"** [۱] (اگر تم چاہو تو اس کی اصل کو باقی رکھو اور اس کو صدقہ کردو، تو عمر نے اس کو صدقہ کردیا کہ نہ بیچا جائے گا نہ ہبہ کیا جائے گا نہ اس میں وراثت جاری ہوگی)، اور صحیح قول میں ان کے نزدیک اس شے سے اس کی ملکیت ختم ہوجائے گی [۲]۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر کوئی شخص مسجد بنائے اور لوگوں کو اس میں نماز پڑھنے کی عام اجازت دیدے تو وہ لازم ہمیشہ کے لئے ہوجائے گا نہ بیچا جائے گا نہ ہبہ کیا جائے گا نہ اس میں وراثت جاری ہوسکے گی [۳]۔

اس کی تفصیل اصطلاح (وقف) میں ہے۔

مسجد کے لئے وصیت:

۳۹- مسجد کے لئے وصیت کرنے کو فقہاء نے جائز قرار دیا ہے، جس کی وصیت کی جائے اس کو مسجد کے مصالح میں خرچ کیا جائے گا، جیسے

۱۹۳۶ء۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۴۲، ۶۴۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۶۴۔

(۴) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۶۔

(۱) حدیث: "إن شئت حبست أصلها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۵۴) اور مسلم (۳/ ۱۲۵۵) نے کی ہے۔ اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) المہذب ۱/ ۴۴۸، ۴۴۹، شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۱۰۰، ۱۰۱۔

(۳) منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/ ۶، المکتب الإسلامی۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۳۱۷، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۲۶، شرح المحلی

اس میں روشنی کرنا اور اس کی تعمیر کرنا، اس لئے کہ مسجد کے لئے وصیت کرنے سے لوگوں کا مقصد یہی ہوتا ہے۔

دسوقی نے کہا: اگر عرف اس کو مجاورین پر خرچ کا متقاضی ہو جیسے جامع ازہر تو ان پر خرچ کیا جائے گا اس کی مرمت اور چٹائی وغیرہ پر خرچ نہیں کیا جائے گا[۱]۔

تفصیل اصطلاح (وصیۃ) میں ہے۔

مسجد میں ذمی کا داخل ہونا:

۴۰- حنفیہ کی رائے ہے کہ مسجد حرام یا دوسری مساجد میں ذمی کے داخل ہونے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اس لئے کہ مروی ہے: "أنه ﷺ أنزل وفد ثقيف في المسجد وكانوا كفارا وقال: إنه ليس على الأرض من أنجاس الناس شئ إنما أنجاس الناس على أنفسهم"[۲] (نبی کریم ﷺ نے ثقیف کے وفد کو مسجد میں ٹھہرایا حالانکہ وہ کافر تھے، اور فرمایا: ان لوگوں کی نجاستوں میں سے کچھ بھی زمین پر واقع نہ ہوگی، لوگوں کی نجاست تو صرف ان کے دلوں میں ہے)، آیت کی تاویل یہ ہے کہ وہ غلبہ حاصل کرکے یا ننگے طواف کرنے کے لئے داخل نہ ہوں گے جیسا کہ ان کی عادت تھی[۳]۔

مالکیہ نے مسجد میں ذمی کے داخل ہونے کو ممنوع قرار دیا ہے اگر چہ کوئی مسلمان اس کو داخل ہونے کی اجازت دیدے بشرطیکہ کوئی

علی المنہاج ۳/ ۱۵۹، منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/ ۴۰، الاختیار شرح المختار ۳/ ۲۰۱، مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۹۳۶ء۔

(۲) حدیث: "إنه ليس على الأرض......" کی روایت طحاوی نے شرح معانی الآثار (۱/ ۱۳) میں حضرت حسن بصری سے مرسلاً کی ہے۔

(۳) الاختیار شرح المختار ۳/ ۱۲۱۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۳۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۳، الجامع لأحکام

ضرورت اس کے داخل ہونے کی داعی نہ ہو، جیسے تعمیر کرنا ورنہ داخل نہ ہوگا[۱]۔

زرکشی نے کہا: کافر کو مسجد میں داخل ہونے اور اس میں ٹھہرنے کا موقعہ دیا جائے گا اگر چہ جنبی ہو اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کی مسجد میں کفار داخل ہوتے تھے، اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ان میں جنبی بھی ہوں گے۔

رافعی اور نووی نے کہا ہے کہ مسلمان کی اجازت سے حرم کے علاوہ دوسری مساجد میں کافر کے لئے داخل ہونا مطلقاً جائز ہوگا، اگر مسلمان اس کی اجازت نہ دے تو صحیح قول کے مطابق اس کو داخل ہونے کا حق نہ ہوگا اگر بلا اجازت داخل ہوجائے گا تو اس کو سزا دی جائے گی، البتہ اگر اجازت پر موقوف ہونا نہ جانتا ہو تو اس کو سزا نہیں دی جائے گی[۲]۔

حنابلہ کی رائے ہے: ذمی کو مسلمانوں کی اجازت کے بغیر حل کی مساجد میں (یہ ہر وہ مسجد ہے جو حرم مکہ کے حدود سے باہر ہو) داخل ہونے کا حق نہیں ہوگا، ان کے ایک دوسرے قول میں اس کے داخل ہونے کی گنجائش ہے[۳]۔

مسجد پر ذمی کا وقف کرنا:

۴۱- مسجد پر ذمی کے وقف کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کا مذہب ہے کہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ وقف کے دلائل عام ہیں، مالکیہ نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے۔

تفصیل اصطلاح (وقف) میں ہے۔

القرآن للقرطبی ۸/ ۱۰۲۔

(۲) إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی ۳۱۸-۳۲۰۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۳۲، الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۳/ ۴۰۶، ۴۰۷۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۲۰۔

مسجد کے لئے زکوۃ:

۴۲ - فقہاء کا مذہب ہے کہ مسجد کی تعمیر میں زکوۃ کو خرچ کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں تملیک نہیں ہے۔

تفصیل کے لئے اصطلاح (زکاۃ فقرہ/۱۸۱) دیکھیں۔

امام فخر الدین رازی نے آیت زکوۃ کی تفسیر میں قفال کے حوالہ سے بعض فقہاء سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے خیر کی تمام صورتوں میں زکوۃ خرچ کرنے کو جائز قرار دیا ہے، جیسے مردوں کو کفن دینا، قلعے بنانا، اور مساجد کی تعمیر کرنا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ" (۱) (اور اللہ کی راہ میں) سب میں عام ہے (۲)۔

مسجد میں مانگنے والوں کو صدقہ دینا:

۴۳ - زرکشی نے کہا: مسجد میں مانگنے والے کو کچھ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ حضرت عبدالرحمن بن ابی بکر کی حدیث ہے انھوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"هل منكم أحد أطعم اليوم مسكينا؟ فقال أبوبكر: دخلت المسجد فإذا أنا بسائل يسأل فوجدت كسرة خبز في يد عبدالرحمن فأخذتها منه فدفعتها إليه"** (۳) (کیا تم میں سے آج کسی نے کسی مسکین کو کھانا کھلایا ہے؟ تو ابوبکر نے کہا: میں مسجد میں داخل ہوا تو میں نے دیکھا ایک سائل سوال کر رہا ہے، تو میں نے عبدالرحمن کے ہاتھ میں روٹی کا ایک ٹکڑا پایا، تو اس سے اس کو لے کر سائل کو دیدیا)۔

(۲) تفسیر الرازی ۱۶/۸۷۔

(۳) حدیث: "هل منكم أحد أطعم......" کی روایت ابوداؤد (۲/۳۰۹) نے کی ہے، منذری نے مختصر السنن (۲/۲۵۲) میں ابوبکر البزار سے نقل کیا ہے کہ اس کی اسناد مرسل ہے۔

(۱) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۶/۲۲۱۔

زرکشی نے امام محمد کی کتاب الکسب سے نقل کیا ہے کہ مختار یہ ہے کہ اگر مانگنے والا لوگوں کی گردنیں نہ پھلانگے، نمازی کے آگے سے نہ گذرے اور لوگوں سے اصرار کر کے نہ مانگے تو مانگنے اور دینے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کے دور میں مانگنے والے مسجد میں مانگتے تھے، یہاں تک کہ مروی ہے کہ حضرت علیؓ نے رکوع کی حالت میں اپنی انگوٹھی صدقہ کیا (۱)۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد میں ان کی تعریف کی ہے: "وَيُؤْتُونَ الزَّكٰوةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ" (۲) (اور زکوۃ دیتے رہتے ہیں، اس حال میں کہ وہ خشوع بھی رکھتے ہیں)، اور اگر وہ لوگوں کی گردنیں پھلانگے اور نمازی کے آگے سے گذرے تو اس کو دینا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ یہ لوگوں کو ایذاء پہنچانے میں اس کی مدد کرنا ہوگا یہاں تک کہ کہا گیا ہے: یہ ایک پیسہ ہوگا اور اس کے کفارہ کے لئے ستر پیسوں کی ضرورت ہوگی (۳)۔

ابن مفلح نے کہا: ہمارے بعض اصحاب نے مساجد میں مانگنے اور صدقہ دینے کو مکروہ کہا ہے، ان کی مراد (واللہ اعلم) ایسے آدمی کو صدقہ دینا ہے جو سوال ہی کرتا رہتا ہے مطلقاً نہیں، ابن عقیل نے اس کو قطعی کہا ہے، اکثر اصحاب نے کراہت کا ذکر نہیں کیا ہے، امام احمد نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص جمعہ کے خطبہ سے قبل سوال کرے پھر خطبہ کے لئے بیٹھ جائے تو اس کو صدقہ دینا جائز ہوگا، اسی طرح اگر اس شخص کو صدقہ دے جو سوال نہ کرے یا خطیب کسی آدمی پر صدقہ کرنے کی درخواست کرے تو جائز ہوگا۔

ابن مفلح نے بیہقی سے نقل کیا ہے کہ علی بن محمد بن بدر نے کہا: میں نے جمعہ کے دن نماز پڑھی تو دیکھا کہ امام احمد بن حنبل میرے

(۲) سورۂ مائدہ/۵۵۔

(۳) إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی ۳۵۳، ۳۵۴۔

(۱) الآداب الشرعیة لابن مفلح ۳/۴۰۸ طبع الریاض الحدیثہ۔

قریب ہیں اور ایک سائل نے کھڑے ہوکر سوال کیا تو امام احمد نے اس کو ایک ٹکڑا دیا(۱)۔

حنفیہ نے مانگنے والے کے لئے گردن پھلانگنے کو مکروہ کہا ہے۔ لہٰذا سائل نمازی کے آگے سے نہیں گذرے گا نہ لوگوں کی گردنیں پھلانگے گا اور نہ اصرار کے ساتھ لوگوں سے سوال کرے گا الا یہ کہ ایسے کام کے لئے ہو جس سے کوئی چارۂ کار نہ ہو (۲)۔

مسجد کو بدلنا:

۴۴ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مسجد کو بدلنا جائز نہ ہوگا۔

حنفیہ نے کہا: اگر کوئی شخص فصیل والا گنجان باغ فروخت کرے جس میں کوئی پرانی مسجد ہو تو اگر وہ آباد ہو تو بیع فاسد ہوگی ورنہ نہیں، اور اگر کوئی گھر اس کے راستہ کے ساتھ خریدے پھر راستہ میں استحقاق نکل آئے تو اگر راستہ ملا جلا ہو تو چاہے تو اس کو اس کے حصہ کے ساتھ رکھ لے اور اگر چاہے رد کردے اور اگر راستہ ممتاز ہو تو گھر اس کے حصہ کے ساتھ اس کے لئے لازم ہوگا، راستہ کے ملا جلا ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس کے حدود ذکر نہ کئے جائیں، المنتقی میں ہے: اگر راستہ کے حدود بیان نہ کئے گئے ہوں تو بیع فاسد ہوجائے گی اور مسجد خاص معلوم راستہ کی طرح ہوگی، اگر جماعت کی مسجد ہو تو کل میں بیع فاسد ہوجائے گی، اور بعض نسخوں میں ہے کہ اگر جامع مسجد ہوگی تو سب میں بیع فاسد ہوجائے گی، یہی حکم ہوگا اگر عمارت منہدم ہو یا خالی زمین ہو اس میں مکان نہ ہو جبکہ اصل میں وہ جامع مسجد ہو، ایسا ہی مجتبیٰ میں ہے، ظاہر یہ ہے کہ یہ مسجد کے بارے میں امام ابو یوسف کے قول پر متفرع ہے: مگر جبکہ مسجد کی اونچی جگہ (ڈیہہ) متعین معلوم ہو تو اس

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۴۸، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۵۴۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۲۲ طبع المطبعۃ الکبریٰ الأمیریہ ۱۳۱۶ھ۔

کے ساتھ لوٹا لیا جائے گا، اور اگر کوئی گاؤں فروخت کردے اور اس میں مسجد ہو اور مسجد کو مستثنیٰ کرلے تو بیع جائز ہوگی (۱)۔

اس کے بارے میں مالکیہ کہتے ہیں: مطلقاً مسجد کی بیع کے ناجائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے خواہ ویران ہو یا نہ ہو، اگرچہ قبیلہ اپنی جگہ سے منتقل ہوجائے، اور مسجد کی بیع کے ناجائز ہونے کی طرح اس کو توڑنا بھی ہے، لہٰذا مسجد کے ملبہ کو فروخت کرنا جائز نہ ہوگا۔

اگر مسجد وقف اراضی میں گھری ہوئی ہو اور توسیع کی ضرورت ہو تو جائز ہوگا کہ اس میں اتنا خرید لیا جائے جس سے اس کی توسیع کی جاسکے، یعنی اگر مسجد کے چاروں طرف وقف زمین ہو اور اس مسجد میں توسیع کی ضرورت ہو۔ اور ان اوقاف میں کچھ کو یا سب کو فروخت کئے بغیر مسجد کی توسیع کی گنجائش نہ ہو تو مسجد کی توسیع کے لئے اس کو فروخت کرنا جائز ہوگا، لہٰذا وقف کی بیع جائز نہ ہوگی اگرچہ ویران ہو۔ مگر اس خاص مسئلہ میں، یعنی اگر مسجد، اہل مسجد سے تنگ پڑجائے، یا توسیع کی محتاج ہو اور اس کے بغل میں وقف کی یا ملکیت کی زمین ہو تو مسجد کی توسیع کے لئے وقف کو فروخت کرنا جائز ہوگا اگر وقف والا یا زمین کا مالک اس کو فروخت کرنے سے انکار کرے، مشہور یہ ہے کہ ان دونوں کو اس کی فروختگی پر مجبور کیا جائے گا اور وقف کی قیمت سے دوسری زمین خریدی جائے گی جو پہلے کی طرح وقف ہوگی اور مسجد کی توسیع کی طرح مسلمانوں کے راستہ اور قبرستان کی توسیع ہے۔

المواق میں ہے: سحنون نے کہا: ہمارے اصحاب نے کہا کہ وقف کی بیع کسی بھی حال میں جائز نہ ہوگی، البتہ اگر مسجد کے بغل میں کوئی گھر ہو اور مسجد کی توسیع کے لئے اس میں اضافہ کی ضرورت ہو تو انھوں نے اس کو فروخت کرنے کی اجازت دی ہے اور اس کی قیمت سے کوئی دوسرا گھر خرید لیا جائے گا جو وقف ہوگا، مسجد نبوی کے بغل

(۱) أسہل المدارک شرح إرشاد السالک ۳/ ۱۰۴، ۱۰۵ طبع دار الفکر۔

میں وقف شدہ مکانات تھے جو اس سے متصل تھے، اس میں داخل کرلئے گئے۔ امام مالک سے منقول ہے کہ اگر اس کی ضرورت ہو تو یہ صرف جامع مسجد کے بارے میں جائز ہوگا جماعت کی مساجد میں جائز نہ ہوگا اس لئے کہ ان میں جامع مسجد کی طرح ضرورت نہیں ہوتی (۱)۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر کوئی مسجد منہدم ہوجائے اور دوبارہ اس کی تعمیر ناممکن ہو تو کسی بھی حال میں اس کو فروخت نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ فی الحال اس میں نماز پڑھنا ممکن ہے۔ قلیوبی نے صاحب المنہاج کے قول ''وتعذرت اعادته'' (دوبارہ اس کی تعمیر ناممکن ہو) کے حاشیہ میں کہا: یعنی اس کے ملبہ سے، پھر اگر دوبارہ اس کی تعمیر کی امید ہو تو اس کے ملبہ کو محفوظ رکھنا واجب ہوگا اگرچہ اس کو باقی رکھنے کی صورت میں ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کو دوسری جگہ منتقل کرنا پڑے اور اگر اس کو منہدم نہ کرنے کی صورت میں اس کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو تو قاضی کے لئے جائز ہوگا کہ اس کو منہدم کردے اور اس کے ملبہ کو کسی محفوظ مقام تک منتقل کردے۔ اگر دوبارہ اس کی تعمیر کی امید نہ ہو تو اس سے دوسری مسجد بنائی جائے گی مدرسہ وغیرہ نہیں اور اس کا اس کے قریب ہونا زیادہ بہتر ہوگا، اگر اس سے مسجد بنانا ممکن نہ ہو تو دوسری چیز بنائی جائے گی۔

اس کی آمدنی جو ارباب وظائف کے لئے نہ ہو، نیز اس کی چٹائیاں اور قندیلیں یہ سب اس کے ملبہ کے حکم میں ہوں گی ورنہ ارباب وظائف کے لئے ہوں گی اگرچہ ان کا کام کرنا ناممکن ہو، اس لئے کہ ان کی کوئی کوتاہی نہیں ہے (۲)۔

حنابلہ کے نزدیک: اگر مسجد کے منافع، ویران ہونے یا کسی دوسری وجہ سے معطل ہوجائیں جیسے لکڑی ٹوٹ جائے اور اس کے گرجانے کا اندیشہ ہو اور کوئی چیز نہ ملے جس سے اس کی مرمت ہوسکے تو اس کو فروخت کردیا جائے گا اور اس کی قیمت کو اس کے مثل یا مثل کے بعض میں خرچ کیا جائے گا۔ امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، انھوں نے کہا: اگر مسجد میں ایسی لکڑیاں ہوں جن کی کوئی قیمت نہ ہو تو ان کو فروخت کرنا اور ان کی قیمت کو مسجد پر خرچ کرنا جائز ہوگا اور انھوں نے کہا: اگر چوروں کا ڈر ہو، یا وہاں کی جگہ گندی ہوجائے تو مسجد منتقل کردی جائے گی، ابوبکر المعروف بالخلال نے کہا: ان سے منقول ہے کہ مسجد فروخت نہیں کی جائے گی اس کے سامان منتقل کئے جائیں گے۔ انھوں نے کہا: پہلا قول راجح ہے، اس لئے کہ ان کا اجماع ہے کہ وقف کا گھوڑا اگر غزوہ کے لائق نہ رہ جائے تو اس کو فروخت کرنا جائز ہوگا۔ اگر اس کی قیمت گھوڑے کی قیمت کے برابر نہ ہو تو اس کے ذریعہ کسی وقف شدہ گھوڑے میں مدد کی جائے گی، اس لئے کہ وقف ہمیشہ رہتا ہے اور جب بعینہ اس کو ہمیشہ باقی رکھنا ممکن نہ ہو تو ہم گھوڑے کو یعنی ہمیشہ انتفاع کو کسی دوسرے سامان میں باقی رکھیں گے، متصلاً بدلنا اصل اشیاء کے قائم مقام ہوگا، اگر ہم سامان کے بے کار ہوجانے کے بعد اس میں جمود اختیار کریں تو مقصد ضائع ہوجائے گا جیسے اگر ہدی (حرم کی قربانی کا جانور) جب عیب دار ہوجائے تو اسی جگہ اس کو ذبح کردیا جاتا ہے، حالانکہ اس کا ذبح کرنا دوسری جگہ کے ساتھ خاص ہوتا ہے، لہٰذا اگر پوری طرح غرض کو حاصل کرنا ناممکن ہوجائے تو ممکن حد تک غرض کو اس سے حاصل کیا جائے گا، ابن عقیل وغیرہ نے یہی کہا ہے اور محض بدل کے خریدنے سے وہ وقف ہوجائے گا، اسی طرح اگر مسجد، اہل مسجد پر تنگ ہوجائے اور اس جگہ اس کی توسیع ممکن نہ ہو، یا اس کا محلّہ ویران ہوجائے یا اس کی جگہ گندی ہوجائے تو اس کا حکم یہی ہوگا، قاضی نے کہا: یعنی اگر وہ

---

(۲) منہاج الطالبین وحاشیۃ القلیوبی ۳؍۱۰۸ طبع دار احیاء الکتب العربیہ۔

(۱) منار السبیل فی شرح الدلیل ۲؍۱۸، ۱۹۔

نماز سے مانع ہوتو فروخت کردی جائے گی۔

اس کے سامان اور پتھروں کو کسی دوسری مسجد میں جہاں ضرورت ہو منتقل کرنا جائز ہوگا، اور یہ اس کو فروخت کرنے سے بہتر ہوگا، اس لئے کہ منقول ہے کہ حضرت عمرؓ کو جب یہ خبر ملی کہ کوفہ میں بیت المال میں نقب لگایا گیا ہے تو انھوں نے حضرت سعدؓ کو لکھا کہ خرما فروشوں کی مسجد کو منتقل کردو اور بیت المال کو مسجد کے قبلہ کی طرف کردو، اس لئے کہ مسجد میں کوئی نہ کوئی نمازی ہمیشہ رہے گا، اور یہ صحابہ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا، لہٰذا یہ اجماع کی طرح ہوگا[1]۔

مسجد کی زمین کے بغیر مسجد کو یا اس کے ملبہ کو فروخت کرنا:

۴۵- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مسجد فروخت نہیں کی جائے گی۔ اس سلسلہ میں حنفیہ کہتے ہیں: اگر کوئی شخص اپنی زمین کو مسجد بنادے اور اس کے وقف کے صحیح ہونے کی ساری شرطیں پائی جائیں تو نہ وہ واپس لے سکتا ہے نہ فروخت کرسکتا ہے، نہ اس میں وراثت جاری ہوگی، اس لئے کہ وہ بندوں کے حق سے خالی ہوکر خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہوجائے گا، یہ اس لئے کہ تمام اشیاء اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہیں اور جب بندہ اپنے لئے ثابت شدہ حق کو ساقط کردے گا تو وہ چیز اپنی اصل کی طرف لوٹ جائے گی اور اس سے اس کا تصرف کا حق ختم ہوجائے گا جیسے اعتاق میں ہے۔

اگر مسجد کے آس پاس کی آبادی ختم ہوجائے اور اس کی ضرورت نہ رہے، تو امام ابو یوسف کے نزدیک مسجد باقی رہے گی، اس لئے کہ مسجد بنانا ملکیت کو اس سے ساقط کرنا ہے، لہٰذا اس کی ملکیت میں نہیں لوٹے گی، امام محمد کے نزدیک واقف اگر زندہ ہو تو اس کی ملکیت میں اور اگر مر گیا ہو تو اس کے وارث کی ملکیت میں لوٹ جائے گی اور اگر اس کا واقف یا اس کے ورثہ معلوم نہ ہوں تو اس کو فروخت کرنا اور اس کی قیمت سے کسی دوسری مسجد کی تعمیر میں مدد لینا ان کے لئے جائز ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو عبادت کی ایک قسم کے لئے متعین کیا ہے اور وہ عبادت ختم ہوچکی تو یہ مسجد کی چٹائی اور لکڑی کی طرح ہوجائے گا جن کی ضرورت نہ ہو، البتہ امام ابو یوسف چٹائی اور لکڑی کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ کسی دوسری مسجد میں منتقل کردی جائے گی۔

اگر مسجد تنگ ہوجائے اور اس کے بغل میں اس پر وقف شدہ زمین یا دوکان ہو تو اس کو لے کر اس میں داخل کردینا جائز ہوگا اور اگر کسی آدمی کی ملکیت ہو تو زبردستی قیمت سے لی جائے گی اور اگر عام لوگوں کا راستہ ہو تو اس کا کچھ حصہ اس میں داخل کردیا جائے گا بشرطیکہ راستہ کے لئے نقصان دہ نہ ہو۔

الخلاصہ کے کتاب الکراہیۃ میں فقیہ ابو جعفر عن ہشام کے واسطہ سے امام محمد سے منقول ہے کہ راستہ کے کچھ حصہ کو مسجد یا مسجد کے کچھ حصہ کو عام لوگوں کے لئے راستہ بنانا جائز ہوگا یعنی جب لوگوں کو اس کی ضرورت ہو۔

اہل مسجد کے لئے جائز ہوگا کہ صحن کو مسجد بنائیں یا مسجد کو صحن بنائیں، دروازہ کو بدلدیں، یا کوئی نیا دروازہ کھولیں، اور اگر ان میں اختلاف ہوجائے تو دیکھا جائے گا کہ دونوں میں کون اس کے لئے زیادہ بہتر ہے۔

ان کے لئے جائز ہے کہ اس کو منہدم کردیں اور نئی تعمیر کریں، جو لوگ اس محلّہ کے نہ ہوں ان کو یہ حق نہ ہوگا، اسی طرح ان کو حق ہوگا بڑے گھڑے رکھیں، چراغ لٹکائیں، چٹائیاں بچھائیں اور یہ سب اپنے مال سے کریں گے لیکن وقف کے مال سے متولی کے علاوہ کوئی

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۶۴۔

شخص قاضی کی اجازت کے بغیر نہیں کرے گا۔

کتاب التجنیس میں ہے: مسجد کا نگراں اگر مسجد یا اس کے فناء (سامنے کا میدان) میں دوکان بنانا چاہے تو ایسا کرنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر مسجد کو رہائش گاہ بنادیا جائے تو مسجد کا احترام ختم ہوجائے گا، فناء میں اس لئے کہ وہ مسجد کے تابع ہے، اگر مسجد کے آس پاس ویران ہوجائے اور اس کی ضرورت نہ رہے یعنی اس محلّہ یا گاؤں کے لوگ اس میں نماز پڑھنے سے بے نیاز ہوجائیں، بایں طور کہ مسجد گاؤں میں ہو اور گاؤں ویران ہوجائے، وہ کاشت کی زمین بن جائے تو امام ابو یوسف کے نزدیک مسجد اپنی حالت پر باقی رہے گی، یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے (۱)۔

مالکیہ کہتے ہیں: مسجد کو فروخت کرنا مطلقاً جائز نہ ہوگا خواہ ویران ہوجائے یا نہ ہو، اگر چہ قبیلہ اپنی جگہ سے منتقل ہوجائے، مسجد کی بیع کے ناجائز ہونے کی طرح اس کو توڑنا بھی ہے، لہٰذا مسجد کے ملبہ کو فروخت کرنا ناجائز ہوگا۔

قرطبی میں ہے: مسجد کو توڑنا، اس کو فروخت کرنا اور اس کو معطل کرنا جائز نہ ہوگا اگر چہ محلّہ ویران ہوجائے (۲)۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر کوئی شخص مسجد وقف کرے پھر وہ جگہ ویران ہوجائے اس میں نماز پڑھنا بند ہوجائے تو وہ ملکیت کی طرف نہیں لوٹے گی اور اس میں تصرف کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ جس چیز میں اللہ تعالیٰ کے حق کے لئے ملکیت ختم ہوجائے وہ خلل کی وجہ سے ملکیت کی طرف نہیں لوٹے گی جیسا کہ اگر غلام کو آزاد کردے پھر لنجا ہوجائے (۳)۔

(۲) أسہل المدارک شرح إرشاد السالک ۳/ ۱۰۴ طبع دار الفکر، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۸، ۲۰۹، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۲/ ۷۸۔

(۳) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۴۵۲۔

(۱) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۴۵۲۔

اگر لکڑی کسی مسجد پر وقف کرے اور وہ ٹوٹ جائے تو اس میں دو اقوال ہیں: اول: اس کی بیع جائز نہ ہوگی، دوم: اس کی بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس کے نفع کی امید نہیں ہے تو اس کو فروخت کردینا اس کو چھوڑنے سے بہتر ہوگا۔ مسجد اس کے برخلاف ہے۔ اس لئے کہ مسجد کے ویران ہوجانے کے باوجود اس میں نماز پڑھنا ممکن ہے، ہوسکتا ہے کہ وہ جگہ پھر آباد ہوجائے تو اس میں نماز پڑھی جائے گی۔

اگر کسی مسجد پر کوئی چیز وقف کرے پھر وہ ویران ہوجائے تو آمدنی کو محفوظ رکھے گا۔ دوسری جگہ خرچ نہیں کرے گا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ اپنی پہلی حالت پر لوٹ جائے (۱)۔

حنابلہ کہتے ہیں: مسجد کو فروخت کرنا حرام ہوگا، البتہ اگر اس کے منافع، ویران ہونے یا کسی دوسری وجہ سے معطل ہوجائیں جیسے لکڑی ٹوٹ جائے اور اس کے گرجانے کا اندیشہ ہو اور کوئی چیز نہ ملے جس سے اس کی مرمت ہوسکے تو اس کو فروخت کردیا جائے گا اور اس کی قیمت کو اس کے مثل یا مثل کے بعض میں خرچ کیا جائے گا، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، انھوں نے کہا: اگر مسجد میں ایسی لکڑیاں ہوں جن کی کوئی قیمت ہو ان کو فروخت کرنا اور ان کی قیمت کو مسجد پر صرف کرنا جائز ہوگا (۲)۔

مسجد میں درخت لگانا، اس میں کھیتی کرنا اور کنواں کھودنا:

۴۶ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ مسجد میں درخت لگانا جائز نہ ہوگا البتہ اگر زمین رسنے والی ہو اس کی وجہ سے کھمبے برقرار نہ رہیں تو جائز ہوگا، تاکہ اس پانی کو جذب کرلے اور اس سے نفع حاصل ہو، اس میں کنواں نہیں کھودا جائے گا، اگر پرانا کنواں ہو جیسے زمزم کا کنواں تو

(۲) منار السبیل ۲/ ۱۸ طبع المکتب الإسلامی۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۲۹۹۔

چھوڑ دیا جائے گا، اگر کھودا جائے اور اس میں کوئی چیز تلف ہوجائے۔ تو اگر اہل مسجد کھودیں یا ان کی اجازت سے کوئی دوسرا کھودے تو ضامن نہ ہوگا اور ان کی اجازت کے بغیر کھودے تو ضامن ہوگا، اہل مسجد کو اس سے ضرر ہو یا نہ ہو(۱)۔

حنابلہ نے مساجد میں کنواں کھودنے اور درخت لگانے کو حرام قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس حصہ میں نماز پڑھنے کا حق ہے، لہٰذا اس کو معطل کرنا ظلم ہوگا۔ اگر ایسا کیا جائے تو کنواں پاٹ دیا جائے اور درخت اکھاڑ دیا جائے گا۔ اس کی صراحت کی گئی ہے۔ انھوں نے کہا: یہ ناحق لگایا گیا ہے، جس نے اس کو لگایا ہے وہ ظالم ہے۔ ایسی زمین میں پودا لگایا ہے جس کا وہ مالک نہیں ہے۔

مسجد میں کنواں کھودنا اس وقت حرام ہوگا جب کہ اس میں کوئی مصلحت نہ ہو، اگر اس کے کھودنے میں کوئی مصلحت ہو اور اس سے تنگی پیدا نہ ہو تو اس میں کنواں کھودنے کو امام احمد نے مکروہ نہیں کہا ہے، اس میں کھیتی کرنا مکروہ ہے(۲)۔

ابن قدامہ نے کہا: مسجد میں کوئی درخت لگانا جائز نہ ہوگا، اگر زمین میں کھجور کے درخت ہوں اور اس کا مالک اس کو مسجد بنادے اور اس میں درخت رہے تو کوئی مضائقہ نہ ہوگا اور اس کو پڑوسیوں سے فروخت کرنا جائز ہوگا، ایک روایت میں ہے: اسے فروخت نہیں کیا جائے گا، مسلمانوں کے لئے ہوگا اور محلّہ والے اس کو کھائیں گے، ایک قول ہے: اگر مسجد کو درخت کے پھل کی قیمت کی ضرورت ہو تو پھل فروخت کردیا جائے گا اور اس کی قیمت مسجد کی تعمیر میں خرچ کی جائے گی، لیکن اگر اس کا مالک کہے: یہ مسجد پر وقف ہے تو مناسب ہوگا کہ اس کا پھل فروخت کیا جائے اور مسجد میں خرچ کیا جائے(۳)۔

(۲) منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/ ۲۰، الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۳/ ۴۰۵۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۳۴، ۶۳۵۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۷۰، ۷۱۔

مالکیہ اس کو مسجد میں جائز قرار نہیں دیتے ہیں، اگر ایسا ہوجائے تو اکھاڑ دیا جائے گا(۱)۔

شافعیہ نے کہا: مساجد میں درخت یا کھجور کا پودا لگانا اور کنواں کھودنا مکروہ ہوگا، اس لئے اس میں نمازیوں پر تنگی پیدا کرنا ہے نیز اس لئے کہ یہ سلف کا عمل نہیں ہے، صحیح یہ ہے کہ یہ حرام ہوگا، اس لئے کہ اس میں نماز کی جگہ کو تنگ کرنا اور پرندوں کی بیٹ سے نجاست حاصل کرنا ہے، غزالی نے کہا: اس میں کھیتی کرنا جائز نہ ہوگا اگر کوئی ایسا درخت لگادے جس سے سایہ حاصل کیا جائے اور اس سے کوئی انسان ہلاک ہوجائے تو ضمان نہ ہوگا۔

رافعی نے کتاب الوقف میں کہا: مسجد میں کوئی درخت لگانا مناسب نہ ہوگا اس لئے کہ یہ نمازیوں کے لئے رکاوٹ بنے گا۔ الروضہ کے باب السجدات میں ہے: اگر درخت لگادیا جائے تو امام اس کو اکھاڑ دے گا۔ قاضی حسین نے الصلوۃ میں اپنے حاشیہ میں کہا: مسجد میں درخت لگانا اور اس میں کنواں کھودنا جائز نہ ہوگا اس لئے کہ یہ نمازی کو مشغول کرنے والے ہیں۔

کتاب الوقف کے آخر میں کہا: ابوعلی عبداللہ حناطی سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو مسجد میں درخت لگائے کہ وہ اس کے پھل کیا کرے گا؟ انھوں نے کہا: اگر اس کو مسجد کے لئے کرے گا تو بلاعوض اس کا کھانا جائز نہ ہوگا۔ اس کو مسجد کے مصالح میں خرچ کرنا واجب ہوگا۔ مساجد میں درخت لگانا مناسب نہ ہوگا اس لئے کہ وہ نماز میں رکاوٹ پیدا کرے گا اور اگر اس کو کھانے کے لئے مباح کرکے لگائے تو بلاعوض اس کو کھانا جائز ہوگا۔ اسی طرح جہاں اس کا رواج ہو اور اس کی نیت معلوم نہ ہو تو جائز ہوگا(۲)۔

(۲) إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی / ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳۔

(۱) أسہل المدارک شرح إرشاد السالک للکشناوی ۳/ ۵۸۔

مسجد کی دیوار پر لکڑی رکھ کر اس کے پڑوسی کا فائدہ اٹھانا:

۴۷- کیا مسجد کے وقف کے نگراں کو یہ حق ہوگا کہ مسجد کے پڑوسی کو کوئی اس میں لکڑی گاڑنے کے لئے عاریت پر دے یا اس کو یہ حق نہ ہوگا، اس میں مالکیہ کے دو اقوال ہیں: اول: اس کو یہ حق ہوگا، دوم: اس کے لئے یہ ممنوع ہوگا اور یہی ان کے نزدیک راجح ہے(۱)۔

حنابلہ نے مسجد کی دیوار پر اس لکڑی کو رکھنے کے جواز میں یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اس کی دیوار کو نقصان نہ پہنچائے کہ وہ اس کو اٹھانے سے کمزور پڑ جائے، اس کے رکھے بغیر چھت ڈالنا ناممکن ہو، اس کے مالک کے لئے مسجد کی دیوار کے علاوہ پر رکھنے کی گنجائش نہ ہو، ضرورت، اس کی دیوار پر اس لکڑی کے رکھنے کی داعی ہو، جب یہ ساری باتیں پائی جائیں گی تو اس کی دیوار پر اس لکڑی کو رکھنا جائز ہوگا۔ ایک قول ہے: جائز ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ مسجد کی تین دیواریں ہوں اور اس کے پڑوسی کی ایک دیوار ہو۔

لہٰذا اگر مسجد کی دیوار میں اس کو گاڑنا اس کی دیوار کو نقصان پہنچائے اور اس کو اس کے اٹھانے سے کمزور کردے یا اس پر اس کو رکھے بغیر چھت ڈالنا ممکن ہو یا اس کے پاس، اس کی دیوار کے علاوہ پر رکھنے کی گنجائش ہو یا ضرورت، اس کی دیوار پر اس کے رکھنے کی داعی نہ ہو تو اس پر اس کو رکھنا جائز نہ ہوگا(۲)۔

نماز کے اوقات کے علاوہ میں مسجد کو بند رکھنا:

۴۸- جمہور فقہاء کا مذہب اور یہی حنفیہ کا ایک قول ہے کہ مساجد کی حفاظت اور ان میں موجود سامانوں کی حفاظت کے لئے ان کے پڑوسیوں کے گھروں میں نقب لگانے اور ان میں موجود سامانوں کی

(۲) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۰۲، ۵۰۳۔

(۱) فتح القدیر والعنایہ ۱/ ۲۹۹، إعلام الساجد بأحکام المساجد ۳۴۰، ۳۴۴،

چوری کے اندیشہ سے نماز کے اوقات کے علاوہ میں مساجد کو بند رکھنے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا(۱)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ مسجد کا دروازہ بند کرنا مکروہ تحریمی ہوگا اس لئے کہ یہ نماز سے روکنے کے مشابہ ہوگا اور نماز سے روکنا حرام ہے(۲)، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللّٰهِ أَنْ يُّذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ وَسَعٰى فِيْ خَرَابِهَا" (۳) (اور اس سے بڑھ کر ظالم اور کون ہوگا جو اللہ کی مسجدوں کو اس سے روک دے کہ ان میں اس کا نام لیا جائے، اور ان کی بربادی کی کوشش کرے)۔

مساجد کا معطل ہونا:

۴۹- زرکشی نے کہا: اگر شہر سے لوگوں کے چلے جانے، یا اس کے ویران ہوجانے یا مسجد کے ویران ہوجانے کی وجہ سے مسجد بیکار ہوجائے تو وہ ملکیت نہیں لوٹے گی، کسی بھی حال میں اس کو فروخت کرنا یا اس میں تصرف کرنا جائز نہ ہوگا جیسا کہ اگر کسی غلام کو آزاد کردے پھر وہ لنجا ہوجائے تو وہ دوبارہ مملوک نہ ہوگا۔

پھر اگر اندیشہ ہو کہ شیاطین اس کو توڑ دیں گے تو توڑ دی جائے گی اور اس کی حفاظت کی جائے گی، اگر قاضی اس کے ملبہ سے کوئی دوسری مسجد بنانا مناسب سمجھے تو قاضی، ابن الصباغ اور متولی نے کہا: جائز ہوگا، متولی نے کہا: بہتر یہ ہوگا سب سے قریب جہت میں منتقل کیا جائے، اگر دور منتقل کیا جائے تو بھی جائز ہوگا اور ملبہ مسجد کے علاوہ مثلاً مسافر خانے، پل اور کنوؤں میں صرف نہیں کیا جائے گا،

الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۳/ ۴۰۶۔

(۲) فتح القدیر والعنایہ ۱/ ۲۹۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۱۴۔

(۱) إعلام الساجد/ ۳۴۵۔

اسی طرح اس کا برعکس بھی جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وقف لازم ہے، اور ضرورت جگہ کے بدلنے کی داعی ہے، جہت کے بدلنے کی نہیں(۱)۔

قرطبی نے کہا: مسجد کو توڑنا، اس کو فروخت کرنا اور اس کو معطل کرنا جائز نہ ہوگا اگر چہ محلّہ ویران ہوجائے(۲)۔

اگر مسجد کے منافع ویران ہونے یا کسی دوسری وجہ سے معطل ہوجائیں جیسے لکڑی ٹوٹ جائے اور اس کے گر جانے کا اندیشہ ہو اور کوئی چیز نہ ملے جس سے اس کی مرمت ہو سکے تو اس کو فروخت کر دیا جائے گا اور اس کی قیمت کو اس کے ہم مثل میں یا مثل کے بعض میں خرچ کیا جائے گا، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، انھوں نے کہا: اگر مسجد میں ایسی لکڑیاں ہوں جن کی کوئی قیمت نہ ہو تو ان کو فروخت کرنا اور ان کی قیمت کو مسجد پر خرچ کرنا جائز ہوگا۔ انھوں نے کہا: اگر چوروں کا ڈر ہو یا وہاں کی جگہ گندی ہوجائے تو مسجد منتقل کر دی جائے گی(۳)۔

(۲) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۲/ ۲۷۸۔

(۳) منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/ ۱۸۔

(۱) لسان العرب، قواعد الفقہ للبرکتی۔

مسجد ابراہیم

تعریف:

۱ – مسجد ابراہیم دو کلمات سے مرکب ہے: مسجد اور ابراہیم، مسجد لغت میں: نماز کا گھر، انسان کے بدن میں مقامات سجدہ ہے۔

مسجد اصطلاح میں: وہ زمین جس کو مالک مسجد بنا دے اور اس میں نماز پڑھنے کی اجازت دیدے(۱)۔

شافعیہ نے کہا: صحیح قول کے مطابق ابراہیم سے مراد اللہ تعالیٰ کے نبی ابراہیم علیہ السلام ہیں(۲)۔

ایک قول ہے: ابراہیم، بنوعباس کے امراء میں سے ایک ہیں، یہ وہی ہیں جن کی طرف مکہ میں باب ابراہیم منسوب ہے(۳)۔

متعلقہ الفاظ:

مقام ابراہیم:

۲ – مقام میم کے فتحہ کے ساتھ **قام، یقوم، قوما وقیاماً** سے اسم مکان ہے۔ کھڑا ہونا، اکثر فقہاء ومفسرین نے کہا: مقام ابراہیم وہ پتھر ہے جس کو آج لوگ پہچانتے ہیں اور اس کے پاس طواف کا دوگانہ ادا کرتے ہیں(۴)۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۶، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۸۷، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۱۳۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) إعلام الساجد بأحکام المساجد/ ۱۵۴، الحاوی للماوردی ۹/ ۴۲۸، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۲۳۔

(۱) إعلام الساجد بأحکام المساجد ۲۷۔

مقام ابراہیم اور مسجد ابراہیم میں ربط یہ ہے کہ دونوں اللہ تعالیٰ کے نبی حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف منسوب ہیں، البتہ مقام ابراہیم، کعبہ کے پاس ہے۔ اس کے نزدیک طواف کا دوگانہ ادا کرنا مسنون ہے اور مسجد ابراہیم عرفات کے نزدیک ہے۔

اجمالی حکم:

مسجد ابراہیم سے متعلق کچھ احکام ہیں۔ ان میں بعض یہ ہیں:

الف- مسجد ابراہیم میں وقوف کرنا:

۳- شافعیہ میں سے ابومحمد جوینی نے کہا: مسجد ابراہیم کا اگلا حصہ وادی عرفہ کے کنارے میں ہے عرفات میں نہیں ہے، اس کا آخری حصہ عرفات میں ہے، انھوں نے کہا: جو شخص مسجد کے اگلے حصہ میں جس کو مصلیٰ ابراہیم کہا جاتا ہے وقوف کرے گا تو اس کا وقوف صحیح نہ ہوگا اور اس کے آخر میں وقوف کرے گا صحیح ہوگا[1]۔

ب- مسجد ابراہیم کا لقطہ:

۴- زرکشی نے حاوی سے اعلام الساجد میں نقل کیا ہے: عرفہ اور مصلیٰ ابراہیم (یعنی مسجد ابراہیم) کے لقطہ میں دو اقوال ہیں: اول: حل پر قیاس کرتے ہوئے اس کا لقطہ حلال ہوگا، دوم: حرم کی طرح حلال نہیں ہوگا مگر اعلان کرنے والے کے لئے، اس لئے کہ وہ حاجیوں کے جمع ہونے کی جگہ ہے، جانے والے وہاں سے دوسرے ممالک میں چلے جاتے ہیں، جیسے حرم میں۔

جمہور فقہاء نے کہا: حل کے لقطہ اور حرم کے لقطہ میں کوئی فرق نہ ہوگا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح (حرم فقرہ/ ۱۹)۔

ج- عرفہ کے دن مسجد ابراہیم میں ظہر وعصر کی نماز:

۵- جب حجاج عرفات میں وقوف کے لئے وہاں جائیں تو مستحب ہے کہ وہ مسجد ابراہیم علیہ السلام جائیں، جس کو آج مسجد نمرہ کہا جاتا ہے اور دو خطبوں کے بعد جو امام دے گا ایک ساتھ ظہر وعصر کی نماز پڑھیں[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (عرفات فقرہ/ ۲)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۷۳، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۳، ۴۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۶، شرح المنہاج للمحلی ۲/ ۱۱۳، کشاف القناع ۲/ ۴۹۱۔

(۱) مراصد الاطلاع علی اسماء الامکنۃ والبقاع لصفی الدین البغدادی ۳/ ۱۲۹۶۔

مسجد الاقصیٰ

تعریف:

۱-مسجد اقصیٰ، مدینۃ القدس میں مشہور مسجد ہے اور دامن کوہ میں بنائی گئی ہے [۱]، اس کا نام بیت المقدس ہے۔ یعنی پاک کرنے والا گھر جس میں گناہوں سے پاکی حاصل کی جاتی ہے۔

یہ پہلا قبلہ اور تیسرا حرم شریف ہے اور رحمت عالم محمد ﷺ کے سفر معراج کا راستہ ہے، اور ان تین مساجد میں سے ایک ہے جن کے علاوہ کسی مسجد کی طرف سفر نہیں کیا جاسکتا ہے، وہ مسجد ہے جس کے ماحول کو اللہ تعالیٰ نے بابرکت بنایا ہے جیسا کہ قرآن کریم میں ہے [۲]۔

اس کے اور مسجد حرام کے درمیان جو دوری ہے اس کی وجہ سے اس کا نام اقصیٰ رکھا گیا۔ دنیا میں مکہ والوں کے لئے یہ سب سے دور مسجد تھی، جس کی تعظیم زیارت کے ساتھ کی جاتی ہے [۳]۔

مسجد اقصیٰ کے نام:

۲-مسجد اقصیٰ کے بہت نام ہیں۔ ان میں سترہ نام زرکشی نے ذکر کیا ہے۔ ان میں سے چند اہم یہ ہے:

(۱) تحفۃ الراکع للجراعی ۱۸۴، إعلام الساجد للزرکشی ۲۷۸۔

(۲) إعلام الساجد للزرکشی ۲۷۷-۲۷۹، تحفۃ الراکع والساجد للجراعی ۱۸۴-۱۸۶۔

(۳) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۲۱۲۔

اول: مسجد إیلیاء: اس کے معنی کے بارے میں ایک قول ہے: اس کا معنی بیت اللہ ہے، کعب احبار سے منقول ہے کہ انھوں نے اس کو ایلیاء کہنا ناپسند کیا اور کہا کہ اس کو بیت اللہ المقدس کہا جائے، اس کو واسطی نے اس کے فضائل میں نقل کیا ہے۔

دوم: بیت المقدس: میم کے فتحہ اور قاف کے سکون کے ساتھ یعنی وہ جگہ جہاں گناہوں سے پاکی حاصل کی جاتی ہے، المقدس: پاک کرنے والا۔

سوم: البیت المقدس: میم کے ضمہ، قاف کے فتحہ اور دال مشدد کے ساتھ یعنی پاک کیا ہوا، اس کی پاکی بتوں سے اس کو خالی کرنا ہے [۱]، ان کے علاوہ بھی کچھ نام ہیں، جراعی نے اپنی کتاب تحفۃ الراکع والساجد میں ان کی تعداد بائیس تک پہنچادیا ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مسجد نبوی:

۳-مسجد نبوی وہ مسجد ہے جس کی بنیاد مدینہ منورہ میں نبی کریم ﷺ نے رکھا، اور یہ دوسرا حرم شریف ہے اس میں نماز کا ثواب مسجد حرام کے علاوہ کسی دوسری مسجد میں نماز سے ایک ہزار گنا زیادہ ہوتا ہے، دونوں میں ربط یہ ہے کہ دونوں ان تین مساجد میں سے ہیں جن کے علاوہ کی طرف سفر نہیں کیا جاسکتا ہے [۳]۔

ب-مسجد حرام:

۴-مسجد حرام، مکہ مکرمہ میں بیت اللہ الحرام ہے، یہ سب سے پہلی مسجد ہے جو زمین پر بنائی گئی، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد میں ہے:

(۱) سورۂ آل عمران/ ۹۶۔

(۲) تحفۃ الراکع للجراعی ۱۸۴-۱۸۶۔

(۳) تحفۃ الراکع والساجد ۱۳۱-۱۳۷، إعلام الساجد للزرکشی/ ۲۴۶۔

"إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِىْ بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وَهُدًى لِلْعَالَمِيْنَ"[1] (سب سے پہلا مکان جو لوگوں کے لئے وضع کیا گیا وہ وہ ہے جو مکہ میں ہے (سب کے لئے) برکت والا اور سارے جہاں کے لئے رہنما ہے)۔

یہ پہلا حرم اور دوسرا قبلہ ہے۔ اس میں نماز کی فضیلت اس کے علاوہ کسی دوسری مسجد کی نماز سے ایک لاکھ گنا زیادہ ہے، ربط یہ ہے کہ مسجد اقصیٰ اور مسجد حرام دونوں ان تین مساجد میں سے ہیں جن کے علاوہ کی طرف سفر نہیں کیا جا سکتا ہے[2]۔

مسجد اقصیٰ کے فضائل، اسلام میں اس کا درجہ اور اس کی خصوصیات:

مسجد اقصیٰ کے کچھ فضائل ہیں ان میں سے اہم یہ ہیں:

الف- وہ مسلمانوں کا پہلا قبلہ ہے:

۵- ان فضائل میں سے جو مسجد اقصیٰ کے ساتھ خاص ہیں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو پہلا قبلہ بنایا چنانچہ کعبہ مکرمہ کی طرف قبلہ کی تحویل سے قبل مسلمان اپنی نماز میں اسی کی طرف متوجہ ہوتے تھے۔

اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو مشرف اور مکرم بنایا ہے، اسی لئے کچھ دنوں تک مسلمانوں کی نگاہیں اسی کی طرف متوجہ رہیں[3]۔

ب- وہاں سفر کر کے جانا اور وہاں سے معراج میں جانا:

۶- ہجرت سے قبل نبی کریم ﷺ کا سفر مسجد اقصیٰ کی طرف تھا، اس

(۲) إعلام الساجد ر ۲۹، ۸۴۔
(۳) تفسير القرطبی ۲ر ۱۴۹، ۱۵۰۔
(۱) سورۂ اسراء ر ۱۔

سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "سُبْحَانَ الَّذِىْ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَىٰ الَّذِىْ بَارَكْنَا حَوْلَهُ"[1] (پاک ذات وہ ہے جو اپنے بندہ کو راتوں رات مسجد حرام سے مسجد اقصی لے گیا جس کے اردگرد کو ہم نے بابرکت بنا رکھا ہے)۔

اس آیت سے سیدنا رسول اللہ ﷺ کے آسمان پر جانے سے قبل مسجد اقصیٰ کی طرف سفر کرنے کی وجہ اس کی قدر ومنزلت کی عظمت معلوم ہوتی ہے[2]۔

نبی کریم ﷺ بیت المقدس میں داخل ہوئے اور آپ کے ساتھ حضرت جبریل تھے، اور اس میں دو رکعت نماز ادا کی[3]۔

ج- اس کی طرف سفر کرنا:

۷- اسلام نے اس مسجد کو ان تین مساجد میں سے ایک بنایا ہے جس کی طرف سفر کیا جاتا ہے[4]، چنانچہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، المسجد الحرام ومسجدی هذا والمسجد الاقصى**"[5] (تین مساجد کے علاوہ کسی مسجد کی طرف سفر نہ کیا جائے۔ مسجد حرام، مری یہ مسجد اور مسجد اقصیٰ)۔

د- اس میں نماز کی فضیلت:

۸- مسجد اقصیٰ کی خصوصیات اور اس کے فضائل میں سے، اس میں

(۲) إعلام الساجد للزركشي ر ۲۸۶۔
(۳) تفسير القرطبی ۱۰ر ۱۰۵، ۱۰۶۔
(۴) إعلام الساجد ر ۲۸۸، تحفة الراكع والساجد ر ۱۸۷۔
(۵) حديث: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳ر ۶۳) اور مسلم (۲ر ۹۷۶) نے کی ہے۔
(۱) تحفة الراكع والساجد للجراعی ر ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، إعلام الساجد

نماز کا دو چند ہونا ہے۔ اس کی مقدار کے بارے میں احادیث میں اختلاف ہے، جراعی نے کہا: مروی ہے کہ اس میں نماز پانچ سو کے برابر ہے اور شیخ تقی الدین ابن تیمیہ نے کہا: یہی درست ہے (۱)۔

ھ- اس کے اردگرد، زمین کا بابرکت ہونا:

۹- اللہ تعالیٰ نے مسجد اقصیٰ کے بارے میں بتایا ہے کہ اس کا اردگرد بابرکت ہے، ارشاد ہے: "**سُبْحَانَ الَّذِیْ أَسْرَیٰ بِعَبْدِهٖ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَىٰ الَّذِیْ بَارَكْنَا حَوْلَهٗ**" (پاک ذات وہ ہے جو اپنے بندہ کو راتوں رات مسجد حرام سے مسجد اقصی لے گیا جس کے اردگرد کو ہم نے بابرکت بنا رکھا ہے) اس آیت میں دو تاویل ہیں: اول: اس کا اردگرد اس لئے مبارک ہے کہ اس میں منتخب انبیاء علیہم السلام مدفون ہیں۔ دوم: پھلوں اور نہروں کی کثرت کی وجہ سے مبارک ہے (۲)۔

و- دنیا میں اس کا دوسری مسجد ہونا:

۱۰- دنیا میں سب سے پہلے جو مسجد بنائی گئی وہ مسجد حرام پھر مسجد اقصیٰ ہے۔

چنانچہ حضرت ابوذرؓ سے مروی ہے انھوں نے کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ سے سب سے پہلی مسجد کے بارے میں دریافت کیا جو دنیا میں بنائی گئی تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**المسجد الحرام، قلت: ثم أی؟ قال: المسجد الاقصیٰ قلت: و کم بینهما؟ قال: أربعون عاماً ثم الارض لک مسجدا فحیثما أدرکتک الصلاة فصل**" (۱) (مسجد حرام، میں نے عرض کیا پھر کون؟ آپ ﷺ نے فرمایا: مسجد اقصیٰ، میں نے عرض کیا: دونوں کے درمیان کتنا فاصلہ تھا؟ فرمایا: چالیس سال پھر فرمایا: ساری زمین تیرے لئے مسجد ہے جہاں نماز کا وقت ہو جائے نماز پڑھ لو)۔ بخاری نے بعض طرق میں کہا: "**أینما أدرکتک الصلاة فصل فیه فإن الفضل فیه**" (جہاں نماز کا وقت ہو جائے وہیں پڑھ لو، اس لئے کہ اسی میں فضیلت ہے)۔

بعض علماء مثلاً ابن الجوزی کے لئے یہ حدیث مشکل معلوم ہوئی، چنانچہ انھوں نے کہا: یہ معلوم ہے کہ حضرت سلیمان بن داؤد علیہما السلام نے اقصیٰ کو بنایا جیسا کہ نسائی نے صحیح اسناد کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عمرو کی مرفوع حدیث روایت کی ہے: کہ سلیمان بن داؤد علیہما السلام نے جب بیت المقدس کی تعمیر کی تو اللہ تعالیٰ سے تین درخواستیں کیں، انھوں نے اللہ تعالیٰ سے درخواست کی کہ ان کو ایسا فیصلہ کرنے کی توفیق دے جو اس کے فیصلہ کے مطابق ہو، اللہ تعالیٰ نے ان کی یہ درخواست منظور کی، انھوں نے اللہ تعالیٰ سے ایسے ملک کی درخواست کی جو ان کے بعد کسی کو نہ ملے، اللہ تعالیٰ نے ان کی اس درخواست کو بھی منظور فرمایا، جس وقت مسجد اقصیٰ کی تعمیر سے فارغ ہوئے تو دعا کی جو شخص بھی اس میں صرف نماز کے لئے آئے وہ اپنے گناہوں سے اس دن کی طرح پاک ہو جائے جس دن اس کی ماں نے اس کو جنا (۲)۔

اور جیسا کہ مؤرخین نے کہا ہے، حضرت سلیمان علیہ السلام، حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ایک ہزار سال سے زیادہ بعد میں ہیں۔ زرکشی نے جواب دیا: سلیمان علیہ السلام نے مسجد اقصیٰ کی تجدید

للزرکشی/ ۲۸۹۔

(۲) إعلام الساجد/ ۲۸۶، تحفة الراکع والساجد/ ۱۷۹، تفسیر القرطبی ۱۰/ ۲۱۲۔

(۱) حدیث: "المسجد الحرام......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۴۵۸) اور مسلم (۱/ ۳۷۰) نے کی ہے۔

(۲) سنن نسائی ۱/ ۱۱۲، إعلام الساجد للزرکشی/ ۲۹۔

کی تھی، بنیاد نہیں رکھی تھی۔ اس کی بنیاد حضرت یعقوب بن اسحاق نے، حضرت ابراہیم کے کعبہ تعمیر کرنے کے چالیس سال کے بعد رکھا[۱]۔

اس کے احکام:

۱۱- مسجد اقصیٰ سے متعلق کچھ احکام ہیں، ان میں سے بعض کا ذکر گذر چکا، مثلاً اس میں نماز کے ثواب کا دو چند ہونا، اس کی طرف سفر کر کے جانے کا مستحب ہونا اس حدیث کی وجہ سے ہے جو گذر چکی[۲]۔

اور ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

اول: اس میں ختم قرآن کا مستحب ہونا، ابومجلز سے منقول ہے انھوں نے کہا: جو شخص تین مساجد میں آئے اس کے لئے لوگ مستحب قرار دیتے تھے کہ نکلنے سے قبل ان میں ایک ختم قرآن کرے۔ مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد بیت المقدس۔

اسی طرح منقول ہے کہ حضرت سفیان ثوری اس میں قرآن ختم کرتے تھے[۳]۔

دوم: وہاں سے حج وعمرہ کے احرام کا مستحب ہونا، زرکشی نے اس کو ذکر کر کے کہا: سنن ابوداؤد وغیرہ میں حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے انھوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من أهل بحجة أو عمرة من المسجد الأقصىٰ إلى المسجد الحرام غفرله ما تقدم من ذنبه وما تأخر**" أو **وجبت له الجنة**"[۱] (جو شخص مسجد اقصیٰ سے مسجد حرام تک حج یا عمرہ کا احرام باندھے اس کے اگلے اور پچھلے گناہ بخش دیئے جائیں گے، یا فرمایا: اس کے لئے جنت واجب ہوجائے گی)۔

سلف کی ایک جماعت نے وہاں سے احرام باندھا، جیسے حضرت ابن عمرؓ، حضرت معاذؓ اور حضرت کعب احبار وغیرہ[۲]۔

سوم: بعض سلف سے منقول ہے کہ مسجد اقصیٰ میں گناہ دو چند ہوجاتے ہیں، یہ کعب احبارؒ سے منقول ہے۔ ابوبکر واسطی نے نافع سے نقل کیا ہے، انھوں نے کہا: مجھ سے حضرت ابن عمرؓ نے کہا: ہمیں اس مسجد سے لے چلو اس لئے کہ اس میں گناہ دو چند ہوتے ہیں جس طرح نیکیاں دو چند ہوتی ہیں۔

زرکشی نے حضرت کعب احبار سے نقل کیا ہے کہ وہ حمص سے اس میں نماز پڑھنے کے لئے آتے تھے جب ایک میل کے بقدر اس کے قریب ہوجاتے تو ذکر، تلاوت اور عبادت میں مصروف ہوجاتے یہاں تک کہ اس سے ایک میل کے بقدر نکل بھی جاتے اور فرماتے: اس میں گناہ دو چند ہوتا ہے یعنی برائی بڑھ جاتی ہے، اس لئے کہ مبارک وقت اور مبارک جگہ میں گناہ، جرأت کے زیادہ ہونے اور اللہ تعالیٰ کا خوف کم ہونے کی وجہ سے ہوتے ہیں[۳]۔

چہارم: اس میں جھوٹی قسم کھانے سے بچا جائے اسی طرح باقی دونوں مسجدوں میں بھی اس لئے کہ اس کی سزا فوراً ہوجاتی ہے[۴]۔

پنجم: پیشاب پاخانہ میں بیت المقدس کی طرف رخ یا پشت کرنا

---

(۱) إعلام الساجد للزرکشی ر ۲۹، ۳۰، تحفة الراکع والساجد ر ۱۷۵۔
(۲) إعلام الساجد ر ۲۸۸۔
(۳) إعلام الساجد للزرکشی ر ۲۸۸، تحفة الراکع والساجد للجراعی ر ۱۸۷، اثر ابی مجلز: "کانوا یستحبون" کی روایت سعید بن منصور نے اپنی سنن میں کی ہے، جیسا کہ زرکشی نے إعلام الساجد ر ۲۸۸ میں اس کو منسوب کیا ہے۔

---

(۱) حدیث: "من أهل بحجة او عمرة من المسجد الاقصىٰ......" کی روایت ابوداؤد (۲ر۳۵۶) نے کی ہے، بخاری نے التاریخ الکبیر (۱ر۱۶۱) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔
(۲) السنن الکبریٰ ۵ ر ۳۰، إعلام الساجد للزرکشی ر ۲۸۹۔
(۳) إعلام الساجد للزرکشی ر ۲۹۰، تحفة الراکع والساجد ر ۱۸۸۔
(۴) تحفة الراکع والساجد ر ۱۸۹، ۱۹۰، إعلام الساجد ر ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۵۔

مکروہ ہوگا حرام نہ ہوگا، شیخ محی الدین نے الروضہ کے زوائد میں دوسرے کی اتباع میں کہا ہے، امام شافعی اور اکثر اصحاب نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔

دیکھئے تفصیل اصطلاح (قضاء الحاجۃ فقرہ ۵)۔

ششم: فقہاء کا مذہب ہے کہ عیدگاہ میں عید کی نماز پڑھنا، مسجد میں پڑھنے سے افضل ہے، مکہ کی مسجد اس سے مستثنیٰ ہے۔

رافعی نے کہا: صیدلانی نے مسجد بیت المقدس کو بھی اس کے ساتھ لاحق کیا ہے [۱]۔

ہفتم: اس میں روزہ کا مستحب ہونا چنانچہ مروی ہے: بیت المقدس میں ایک دن کا روزہ آگ سے براءت ہے [۲]۔

ہشتم: زرکشی نے کہا: دارمی نے کہا: اس کو مسجد نبوی کے ساتھ لاحق کرتے ہوئے بیت المقدس کے محراب کو دائیں یا بائیں کرنے کی کوشش کرنا ناجائز ہوگا [۳]۔

(۱) إعلام الساجد للزرکشی ر ۲۹۷، تحفۃ الراکع والساجد ر ۱۹۱۔
(۲) إعلام الساجد ر ۲۸۹۔
(۳) إعلام الساجد ر ۲۹۷۔

المسجد الحرام

تعریف:

۱- مسجد (جیم کے کسرہ کے ساتھ) لغت میں: انسان کے بدن میں مقامات سجدہ اور نماز کا گھر [۱]۔

مسجد شرعاً زمین کا ہر حصہ ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "جعلت لي الأرض طهوراً ومسجداً" [۲] (میرے لئے تمام زمین پاک کرنے والی اور مسجد بنائی گئی ہے)، پھر عرف میں مسجد خاص طور پر اس جگہ کو کہتے ہیں جو پانچوں نمازوں کے لئے تیار کی جاتی ہے [۳]۔

مسجد حرام اصطلاح میں جیسا کہ نووی نے کہا: کبھی اس سے صرف کعبہ مراد لیا جاتا ہے، اور کبھی اس کے ساتھ اس کے آس پاس کی مسجد مراد ہوتی ہے اور کبھی پورا مکہ اس کے آس پاس کے حرم کے ساتھ مراد لیا جاتا ہے۔ ان اقسام کے بارے میں شریعت کے نصوص موجود ہیں [۴]۔

مسجد کا نام حرام اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس کی بے حرمتی کرنا حلال نہیں ہے، لہٰذا اس کے نزدیک یا اس کے آس پاس شکار نہیں کیا

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) حدیث: "جعلت لي الأرض طهوراً ومسجداً ......" کی روایت مسلم (۱؍۳۷۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۳) إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی ۲۷، ۲۸۔
(۴) تہذیب الاسماء واللغات ۴؍۱۵۲، إعلام الساجد ۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، تفسیر القرطبی ۸؍۱۰۴۔

جائے گا اس کے پاس کی گھاس نہیں اکھاڑی جائے گی۔

علماء نے کہا بیت کے حرام ہونے سے مراد پورا حرم ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مسجد نبوی:

۲-مسجد نبوی وہ مسجد ہے جس کو رسول اللہ ﷺ نے مدینہ میں اس کی مشہور جگہ پر بنایا جس وقت مکہ سے ہجرت کرکے وہاں آئے اور یہ دوسرا حرم ہے [۲]۔

ربط یہ ہے کہ مسجد حرام اور مسجد نبوی دونوں ان مساجد میں سے ہیں جن کی طرف سفر کیا جاسکتا ہے اور ان میں ثواب دو چند ہوجاتا ہے۔

ب-مسجد اقصیٰ:

۳-مسجد اقصیٰ وہ مشہور مسجد ہے جو مدینۃ القدس میں ہے اور جو پہاڑ کے دامن میں بنائی گئی ہے اس کو بیت المقدس کہا جاتا ہے۔ بمعنی پاک کرنے والا گھر جس میں گناہوں سے پاکی حاصل کی جاتی ہے۔ (دیکھئے: المسجد الاقصیٰ)

ربط یہ ہے کہ مسجد حرام اور مسجد اقصیٰ دونوں ان مساجد میں سے ہیں جن کی طرف سفر کیا جاسکتا ہے، اور ان میں ثواب دو چند ہوجاتا ہے۔

مسجد حرام کی بنیاد:

۴-روئے زمین پر سب سے پہلے جو مسجد بنائی گئی وہ مسجد حرام اور مسجد مکہ ہے [۱] جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِىْ بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وَهُدًى لِلْعَالَمِيْنَ" [۲] (سب سے پہلا مکان جو لوگوں کے لئے وضع کیا گیا وہ وہ ہے جو مکہ میں ہے (سب کے لئے) برکت والا اور سارے جہاں کے لئے رہنما ہے)، حضرت ابوذرؓ سے مروی ہے انھوں نے کہا: "قلت: يا رسول الله أى مسجد وضع فى الأرض أول؟ فقال: المسجد الحرام، قلت: ثم أى؟ قال: المسجد الاقصىٰ قلت: وكم بينهما؟ قال أربعون عاماً" [۳] (میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! کون مسجد زمین میں سب سے پہلے بنائی گئی آپ ﷺ نے فرمایا: مسجد حرام، میں نے کہا پھر کون؟ آپ ﷺ نے فرمایا: مسجد اقصیٰ، میں نے کہا: دونوں میں کتنی مدت کا فرق تھا، آپ ﷺ نے فرمایا: چالیس سال)۔

ابن الجوزی نے کہا: مسجد حرام چھوٹی تھی، اس پر دیوار نہیں تھی۔ صرف مکانات نے اس کو گھیر رکھا تھا۔ مکانات کے درمیان دروازے تھے، ہر طرف سے لوگ داخل ہوتے تھے، مسجد لوگوں کے لئے تنگ ہوگئی تو حضرت عمر بن الخطابؓ نے مکانات خریدا اور ان کو منہدم کیا پھر چھوٹی سی دیوار سے اس کا احاطہ کیا پھر حضرت عثمانؓ نے لوگوں سے خرید کر مسجد میں توسیع کی پھر حضرت ابن الزبیرؓ نے مکانات خریدا اور انھیں مسجد میں داخل کرکے اس کی توسیع کی، سب سے پہلے ولید بن عبدالملک نے سنگ مرمر کے ستون منتقل کیا اور خوبصورت ساکھو سے اس کی چھت بنایا پھر منصور نے شامی کنارے کی

(۱) المطلع علی ابواب المقنع ۱۵۸، ۱۸۸، المصباح المنیر۔

(۲) إعلام الساجد ۲۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ الراکع والساجد ۱۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) إعلام الساجد ۲۹، تفسیر القرطبی ۴/ ۱۳۷۔

(۲) سورۂ آل عمران / ۹۶۔

(۳) حدیث ابوذر: "قلت يا رسول الله أى مسجد وضع فى الأرض أول......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۴۰۷) اور مسلم (۱/ ۳۷۰) نے کی ہے۔

طرف اضافہ کیا، پھر مہدی نے اضافہ کیا، کعبہ ایک جانب میں تھا تو مہدی نے مناسب سمجھا کہ کعبہ بیچ میں رہے تو اس نے لوگوں سے مکانات خریدا اور کعبہ کو بیچ میں کر دیا(۱)۔

پھر آج تک اس میں مسلسل اضافے ہوتے رہے ہیں۔

مسجد حرام کا دوسری مساجد سے افضل ہونا:

۵ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ عظمت وحرمت کے اعتبار سے سب سے بڑی مسجد، مسجد حرام ہے پھر مسجد مدینہ، پھر مسجد بیت المقدس پھر جامع مسجدیں پھر محلّہ کی مساجد پھر راستوں کی مساجد پھر گھروں کی مساجد(۲)۔

مشہور قول کے مطابق مالکیہ کی رائے ہے کہ مدینہ کی مسجد تمام مساجد میں سب سے افضل ہے اس کے بعد مسجد مکہ اور اس کے بعد مسجد بیت المقدس ہے(۳)۔

مسجد حرام کی طرف سفر کرنا:

۶ - مسجد حرام، ان تین مساجد میں سے ایک ہے جس کی طرف سفر کیا جاتا ہے، حدیث میں ہے: **"لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجد الرسول ﷺ والمسجد الأقصى"**(۴) (تین مساجد کے علاوہ کسی مسجد کی طرف سفر نہ کیا جائے: مسجد حرام، رسول اللہ ﷺ کی مسجد اور مسجد اقصیٰ)۔

(۱) مثیر العزم الساکن إلی أشرف الأماکن لأبي الفرج بن الجوزي ۱/ ۳۵۸ شائع کردہ دار الرایہ۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر/ ۳۷۱، شائع کردہ دار مکتبۃ الہلال۔

(۳) کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۲، ۳۳ شائع کردہ دار المعرفہ۔

(۴) حدیث: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۶۳) اور مسلم (۲/ ۱۰۱۴) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔ اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

اس حدیث سے ان مساجد کی فضیلت وبرتری معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ انبیاء علیہم السلام کی مساجد ہیں، نیز اس لئے کہ مسجد حرام لوگوں کا قبلہ ہے اور وہیں حج ہوتا ہے اور رسول اللہ ﷺ کی مسجد کی بنیاد تقویٰ پر ہے اور مسجد اقصیٰ پہلی امتوں کا اور مسلمانوں کا پہلا قبلہ تھی(۱)۔

تحیۃ المسجد الحرام:

۷ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ مسجد حرام میں داخل ہونے والا سب سے پہلے طواف کرے گا محرم ہو یا غیر محرم ہو نماز نہیں پڑھے گا، البتہ اگر اس پر کوئی فوت شدہ نماز ہو یا وقتیہ نماز کے فوت ہوجانے کا اندیشہ ہو اگر چہ وتر ہو یا سنت مؤکدہ ہو یا جماعت کے چھوٹ جانے کا اندیشہ ہو تو ان تمام صورتوں میں طواف پر نماز کو مقدم کرے گا(۲)۔

ملا علی نے کہا: جو شخص مسجد حرام میں داخل ہو وہ تحیۃ المسجد میں مشغول نہ ہوگا، اس لئے کہ جس شخص پر طواف واجب ہو یا جو طواف کا ارادہ رکھے اس شخص کے لئے تحیۃ المسجد الحرام طواف ہے، اس کے برخلاف جو شخص اس کا ارادہ نہ رکھتا ہو یا بیٹھنے کا ارادہ ہو تو دو رکعت تحیۃ المسجد پڑھنے سے پہلے نہ بیٹھے الا یہ کہ وقت مکروہ ہو(۳)۔

ابن عابدین نے اس کو ظاہر قرار دیا ہے کہ طواف کا ارادہ رکھنے والا تحیہ بالکل نہیں پڑھے گا نہ طواف سے پہلے نہ اس کے بعد، غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ طواف کی دو رکعت میں داخل ہوگی(۴)۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۲۶۵، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۳ طبع دار المعرفۃ، عمدۃ القاری ۷/ ۲۵۳ طبع دار الفکر، فتح الباری ۳/ ۶۵ طبع السلفیہ۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۱۸۱ طبع الأمیریہ۔

(۳) حاشیۃ الطحاوی علی مراقی الفلاح ۲۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۵۷۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۵۷۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ آفاقی کے حق میں اسی طرح اس مکی کے حق میں جس کو طواف کا حکم دیا گیا ہو، تحیۃ المسجد الحرام طواف ہے۔ لیکن وہ مکی جس کو طواف کا حکم نہ دیا گیا ہو اور وہ طواف کے لئے داخل نہ ہو بلکہ مشاہدہ کرنے، نماز پڑھنے یا تلاوت قرآن کرنے کے لئے داخل ہو تو اس کے حق میں تحیۃ المسجد نماز ہوگی (۱)۔

شافعیہ نے کہا: تحیۃ المسجد نماز ہے اور تحیۃ البیت طواف ہے۔ طواف تحیۃ المسجد نہیں ہے (۲)، لیکن تحیہ طواف کی دو رکعتوں میں داخل ہوگی اگرچہ اس کی نیت نہ کرے (۳)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ تحیۃ المسجد الحرام نماز ہے اور طواف کے بعد دو رکعتیں اس کی طرف سے کافی ہوں گی (۴)۔

ابن مسدی نے "إعلام الناسک" میں امام احمد وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ وہ پہلے دو رکعت تحیۃ المسجد پڑھے گا پھر طواف کا ارادہ کرے گا (۵)۔

مسجد حرام میں نماز کی فضیلت:

۸- مسجد حرام میں ایک نماز اس کے علاوہ دوسری مساجد میں نماز سے ایک لاکھ گنا افضل ہے (۶)، حضرت جابر بن عبد اللہؓ نے روایت کی ہے، انھوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**صلاة فی مسجدی أفضل من ألف صلاة فیما سواه إلا المسجد الحرام، وصلاة فی المسجد الحرام أفضل من مائة ألف صلاة فیما سواه**" (۱) (میری مسجد میں ایک نماز اس کے علاوہ مسجد میں ایک ہزار نماز سے افضل ہے، سوائے مسجد حرام کے اور مسجد حرام میں ایک نماز، اس کے علاوہ دوسری مسجد میں ایک لاکھ سے افضل ہے)۔

پھر مذکورہ دو چند ہونا ثواب سے متعلق ہے، کافی ہونے کی طرف متعدی نہ ہوگا، اس پر علماء کا اتفاق ہے جیسا کہ نووی وغیرہ نے نقل کیا ہے، لہذا اگر کسی پر دو نمازیں ہوں اور وہ ان دونوں مسجدوں (مسجد حرام اور مسجد نبوی) میں سے کسی ایک میں ایک نماز ادا کرے تو صرف ایک ہی نماز کی طرف سے کافی ہوگی (۲)۔

۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مسجد حرام میں فرض نماز دوسری مسجد میں فرض نماز سے افضل ہے۔ البتہ اس فضیلت میں فرض کے ساتھ نفل کے داخل ہونے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

فاسی مالکی نے کہا: یہ فضیلت صرف فرض کے ساتھ خاص ہے اور یہی ہمارا مشہور مذہب ہے اور امام ابوحنیفہ کا مذہب بھی ہے (۳)، ابن عابدین نے فاسی کا قول نقل کر کے اس پر کوئی تبصرہ نہیں کیا ہے اور عینی نے اس قول کو امام طحاوی کی طرف بھی منسوب کیا ہے (۴)۔

راجح مذہب میں شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ دو چند ہونا فرض کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ فرض و نفل دونوں کو عام ہے، زرکشی

(۱) حاشیۃ الصاوی مع الشرح الصغیر ۱/۴۰۶، ۴۰۷۔
(۲) إعلام الساجد ۱۰۷۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/۲۲۳، ۴۸۴۔
(۴) کشاف القناع ۲/۴۷۷۔
(۵) تحفۃ الراکع والساجد ۲۰۶۔
(۶) إعلام الساجد/ ۱۱۵ مثیر العزم الساکن إلی أشرف الأماکن لابن الجوزی ۱/۳۵۹، تحفۃ الراکع والساجد/ ۲۹۔

(۱) حدیث: "صلاة فی مسجدی أفضل من ألف صلاة فیما سواه......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۴۵۰، ۴۵۱) نے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱-۲۵۰) میں اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے اور کہا: اس کی اصل صحیحین میں حضرت ابو ہریرہؓ سے اور مسلم وغیرہ میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے۔
(۲) تحفۃ الراکع والساجد/ ۳۰، عمدۃ القاری ۷/۲۵۷، فتح الباری ۳/۶۸۔
(۳) شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام ۱/۸۲۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۸۷، عمدۃ القاری ۷/۲۵۷۔

نے اس مسئلہ میں شافعیہ کا مذہب ذکر کرنے کے بعد کہا: یہ اصحاب کے لئے لازم ہے کیونکہ انھوں نے فضیلت کے زیادہ ہونے کی وجہ سے ہی مکہ میں نفل پڑھنے کو مکروہ وقت سے مستثنیٰ کیا ہے[۱]۔

شیخ مجد الدین حنبلی نے کہا: احادیث کا ظاہر ہے کہ گھر میں نفل پڑھنا افضل ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة"**[۲] (سب سے افضل نماز آدمی کا اپنے گھر میں نماز پڑھنا ہے سوائے فرض کے) انھوں نے کہا: مناسب ہے کہ ان کی مراد عورتوں کے علاوہ ہو، اس لئے کہ ان کی نماز ان کے گھروں میں افضل ہے۔ اور اس سلسلہ میں احادیث مشہور ہیں اور یہ ہمارے اصحاب وغیرہ کے کلام کا ظاہر ہے[۳]۔

مسجد حرام سے مراد جس میں نماز کا ثواب دو چند ہوجاتا ہے:

۱۰- مشہور قول میں حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ دو چند ہونے میں مکہ کا پورا حرم داخل ہے[۴]، چنانچہ حضرت عطاء بن رباح کی حدیث ہے، انھوں نے کہا: **"بينما ابن الزبير يخطبنا إذ قال: قال رسول الله ﷺ: صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام، وصلاة في المسجد الحرام تفضل بمائة، قال عطاء فكأنه مائة ألف قال: قلت: يا أبا محمد هذا الفضل الذي يذكر في المسجد الحرام وحده أو في الحرم؟ قال: بل في الحرم فإن الحرم كله مسجد"**[۱] (حضرت ابن زبیر خطبہ دے رہے تھے انھوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میری اس مسجد میں ایک نماز اس کے علاوہ دوسری مسجد میں ایک ہزار نماز سے افضل ہے، سوائے مسجد حرام کے اور مسجد حرام میں ایک نماز سو گنا افضل ہے۔ عطاء کہتے ہیں گویا وہ سو ہزار گنا ہے۔ وہ کہتے ہیں: میں نے کہا: اے ابومحمد یہ فضیلت جو ذکر کی گئی ہے صرف مسجد حرام میں ہے یا پورے حرم میں؟ انھوں نے کہا: بلکہ پورے حرم میں اس لئے کہ پورا حرم مسجد ہے)۔

ابن مفلح نے کہا: مسجد حرام کے بارے میں ان کے کلام کا ظاہر خود مسجد کے بارے میں ہے، اس کے باوجود حرم، حل سے افضل ہے۔ اور اس میں نماز افضل ہے[۲]۔

زرکشی نے کہا: حاصل یہ ہے کہ مسجد حرام سے مراد کے بارے میں جس میں نماز کا ثواب دو چند ہوتا ہے سات اقوال ہیں:

اول: یہ وہ جگہ ہے جہاں قیام کرنا جنبی پر حرام ہے۔

دوم: یہ پورا مکہ ہے۔

سوم: یہ پورا حرم، حل کو حرم سے جدا کرنے والی حدود تک ہے یہ عطاء کا قول ہے جیسا کہ گذرا، اسی کے مثل ماوردی وغیرہ سے منقول ہے، رویانی نے کہا: حرم کو ساری دنیا پر فضیلت دی گئی ہے، اسی لئے اس کی جگہ کی فضیلت کی وجہ سے دو چند ثواب حاصل کرنے کے لئے اس میں تمام اوقات میں نماز پڑھنے کی رخصت دی گئی ہے، زرکشی

(۱) إعلام الساجد ر ۱۲۴، تحفۃ الراکع والساجد ر ۲۹۔

(۲) حدیث: "أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۱۴) نے حضرت زید بن ثابتؓ سے کی ہے۔

(۳) تحفۃ الراکع والساجد ر ۲۹، ۳۰۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۸۸، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام ۱/ ۸۰، تحفۃ الراکع والساجد ر ۳۰، إعلام الساجد بأحکام المساجد ر ۱۱۹۔

(۱) حدیث عطاء بن ابی رباح: "قال: بينما ابن الزبير يخطبنا ......" کی روایت ابوداؤد طیالسی نے المسند (۱۹۵) میں کی ہے۔ احمد (۴/ ۵) نے صرف اس کے مرفوع حصہ کی روایت کی ہے۔ اس میں اس حدیث کے آخر میں ہے: "تفضل بمائة صلاة في هذا" اور اس کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۶) میں ذکر کیا ہے اور اس کی نسبت طبرانی کی الکبیر کی طرف کی ہے اور کہا: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۲) تحفۃ الراکع والساجد ر ۳۰۔

نے کہا: اس میں اس قول کی صراحت موجود ہے۔

چہارم: یہ کعبہ ہے، زرکشی نے کہا یہ سب سے بعید قول ہے۔

پنجم: یہ کعبہ اور اس کے اردگرد کی مسجد ہے، اسی کو نووی نے استقبال قبلہ میں کہا ہے۔

ششم: یہ پورا حرم اور عرفہ ہے، یہ ابن حزم کا قول ہے۔

ہفتم: یہ کعبہ ہے اور بیت اللہ کا وہ حصہ ہے جو حطیم میں ہے، یہ اصحاب شافعیہ میں سے صاحب البیان کا قول ہے (۱)۔

محبّ طبری نے نماز کے تعلق سے دو چند ہونے کی جگہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف نقل کیا ہے اور اس کو راجح قرار دیا ہے کہ دو چند ہونا جماعت کی مسجد کے ساتھ خاص ہے (۲)۔

مسجد حرام میں مقتدی کا امام سے آگے ہوجانا:

۱۱- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر امام کعبہ سے باہر نماز پڑھے اور مقتدی کعبہ کے چاروں طرف حلقہ بنائیں، تو جو شخص امام کی سمت میں نہ ہو اس کے لئے جائز ہوگا کہ امام کے مقابلہ میں وہ کعبہ سے زیادہ قریب ہو، لیکن جو اس کی سمت میں ہوگا اس کے لئے یہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ آگے پیچھے ہونا صرف سمت کے ایک ہونے کی صورت میں ہی ظاہر ہوسکے گا (۳)۔

شافعیہ نے کہا: امام کے لئے مستحب ہے کہ مقام ابراہیم کے پیچھے کھڑا ہو اور مقتدی کعبہ کے چاروں طرف دائرہ بنا کر اس طرح کھڑے ہوں کہ امام ان کے مقابلہ میں کعبہ سے زیادہ قریب ہو، اگر کوئی مقتدی امام کے مقابلہ میں کعبہ سے زیادہ قریب ہو اور وہ امام کی سمت میں ہو تو اس کی نماز کے صحیح ہونے کے بارے میں دو اقوال

(۱) إعلام الساجد ۱۲۰، ۱۲۱۔

(۲) سابقہ مرجع ۱۲۰۔

(۳) غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی ۶۱۶، تحفۃ الراکع والساجد ر ۱۰۳۔

ہیں: جدید ہے کہ باطل ہوگی، قدیم قول کے مطابق صحیح ہوگی۔

اگر اس کی سمت کے علاوہ دوسری سمت میں ہو تو دو طریقے ہیں: راجح مذہب ہے کہ اس کا صحیح ہونا قطعی ہے اس کی صراحت الام میں ہے، اسی کو جمہور نے قطعی کہا ہے۔

دوم: اس میں دو اقوال ہیں: اس کو اصحاب نے ابواسحاق مروزی سے نقل کیا ہے (۱)۔

مسجد حرام میں نمازی کے آگے سے گذرنا:

۱۲- حنفیہ کا مذہب ہے کہ مسجد حرام کے اندر گذرنے والے کو منع نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ مطلب بن ابی وداعہؓ سے مروی ہے: **"أنه رأى النبی ﷺ يصلی مما يلی باب بنی سهم والناس يمرون بين يديه وليس بينهما سترة"** (۲) (انھوں نے نبی کریم ﷺ کو دیکھا کہ آپ ﷺ باب بنی سہم سے متصل نماز پڑھ رہے ہیں، اور لوگ آپ ﷺ کے آگے سے گذر رہے ہیں، حالانکہ دونوں کے درمیان سترہ نہیں تھا)، اور یہ بظاہر طواف کرنے والوں پر محمول ہے، اس لئے کہ طواف بھی نماز ہی ہے تو یہ ایسا ہوگا جیسا کہ اس کے سامنے نمازیوں کی صفیں ہوں (۳)۔

مالکیہ نے کہا: اگر مسجد حرام میں ہو اور اس کے لئے گنجائش ہو اور وہ سترہ کے پیچھے نماز پڑھ رہا ہو تو گذرنا حرام ہوگا ورنہ جائز ہوگا، یہ اس وقت ہے جبکہ گذرنے والا طواف نہ کر رہا ہو، اگر طواف کر رہا ہو تو اس کے لئے مطلقاً حرام نہ ہوگا، پھر اگر اس کے لئے سترہ ہو تو جہاں

(۱) المجموع ۴؍۲۹۹، ۳۰۰۔

(۲) حدیث المطلب بن ابی وداعہ: "أنه رأى النبی ﷺ **يصلی مما يلی باب بنی سهم**......" کی روایت ابوداؤد (۲؍۵۱۸) نے کی ہے۔ اور اس کی اسناد میں جہالت ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱؍۴۲۷، ۲؍۱۷۲۔

طواف کرنے والے کے لئے گنجائش ہوگی گذرنا مکروہ ہوگا[1]۔

رملی نے صراحت کی ہے کہ اگر نمازی کوتاہی کرے بایں طور کہ بیچ راستہ میں یا عام راستہ میں یا تنگ گلی میں یا مسجد کے دروازہ جیسے میں یا اس جگہ میں جہاں نماز کے وقت میں لوگوں کا گذر زیادہ ہو اگرچہ مسجد کے اندر ہو مثلاً مطاف میں، کھڑا ہوجائے یا مثلاً اپنے آگے کی صف میں جگہ چھوڑ دے اور اس کے آگے کی خالی جگہ کی وجہ سے اس کے آگے گذرنے کی ضرورت ہو تو ان تمام صورتوں میں گذرنا حرام نہ ہوگا اگرچہ نمازی کے حریم یعنی اس کے سجدہ گاہ کے اندر گذرے۔ اس میں خوارزمی کا اختلاف ہے بلکہ کوتاہی کے وقت مکروہ بھی نہ ہوگا[2]۔

حنابلہ نے کہا: مکہ مکرمہ میں نماز پڑھنے والا اپنے سامنے سے گذرنے والے کو نہیں روکے گا، امام احمد نے کہا: اس لئے کہ مکہ دوسرے شہروں کی طرح نہیں ہے، کیونکہ یہاں لوگ زیادہ ہوتے ہیں اور بھیڑ ہوتی ہے تو ان کو منع کرنے سے تنگی ہوگی۔ نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ مکہ میں نماز پڑھتے تھے اور لوگ آپ کے آگے گذرتے تھے حالانکہ دونوں کے درمیان سترہ نہیں ہوتا تھا۔

موفق نے مکہ کے ساتھ پورے حرم کو لاحق کیا ہے، اس لئے کہ احترام میں وہ اس کے ساتھ شریک ہے۔

رحیبانی نے کہا: موفق کا کلام حج کے زمانہ میں جاری ہوگا اس لئے کہ لوگ زیادہ ہوتے ہیں اور گذرنے پر مجبور ہوتے ہیں لیکن ایام حج کے علاوہ نمازی کے آگے گذرنے کی ضرورت نہیں ہوگی، کیونکہ اس سے بے نیازی ہوگی اور امام احمد کے کلام کو مطاف میں یا اس سے قریب نماز پڑھنے پر محمول کیا جائے گا اور یہی راجح ہے[3]۔

(۱) حاشیۃ الصاوی مع الشرح الصغیر ۱/۳۳۶، ۳۳۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/۵۳، ۵۴۔

(۳) مطالب أولی النہی ۱/۴۸۲۔

مسجد حرام میں عید کی نماز کا افضل ہونا:

۱۳- فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ عید کی نماز کا صحراء میں عیدگاہ میں ہونا مندوب ہے، شافعیہ نے صحراء میں نماز کے افضل ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ شہر کی مسجد تنگ ہو۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس حکم سے مکہ میں عید کی نماز کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، لہٰذا جو شخص مکہ میں ہو تو اس کے لئے مسجد حرام میں عید کی نماز ادا کرنا ان خصوصیات کی وجہ سے افضل ہوگا جو اس میں عید کی نماز پڑھنے والے کے لئے ہوں گی وہ دیکھنا اور طواف کرنا ہے جو دوسری کسی جگہ میں نہیں ہیں[1]، اس لئے کہ حدیث ہے: "**ینزل الله علی أهل المسجد مسجد مكة كل يوم عشرين ومائة رحمة: ستين منها للطائفين، وأربعين للمصلين وعشرين منهما للناظرين**"[2] (اللہ تعالیٰ مکہ کی مسجد والوں پر روزانہ ایک سو بیس رحمتیں نازل فرماتا ہے، اس میں سے ساٹھ طواف کرنے والوں کے لئے چالیس نماز پڑھنے والوں کے لئے اور بیس دیکھنے والوں کے لئے)۔

مسجد حرام میں آنے کی نذر ماننا:

۱۴- مالکیہ، امام ابو یوسف، امام محمد، حنابلہ اور اصح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ جو شخص مسجد حرام میں آنے کی نذر مانے تو حج یا عمرہ کی

(۱) غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی ۱/۵۷۱، ۵۷۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۵۷، الفتاویٰ الہندیہ ۱/۱۵۰، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/۵۲۹، المجموع ۵/۴، المغنی ۲/۳۷۲، تحفۃ الراکع والساجد/۱۰۸۔

(۲) حدیث: "ینزل الله علی أهل المسجد مسجد مكه كل يوم عشرين ومائة رحمة ...... " کی روایت طبرانی نے الأوسط (۷/۱۶۹) میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۳/۲۹۲) میں ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس میں ایک متروک راوی ہے۔

اس کی نذر منعقد ہوجائے گی، اس لئے کہ حضرت عقبہ بن عامر کی حدیث ہے: "نذرت أختي أن تمشي إلى بيت الله وأمرتني أن أستفتي لها النبي ﷺ فاستفتيته فقال ﷺ: لتمش ولتركب" (۱) (میری بہن نے پیدل بیت اللہ جانے کی نذر مانی اور مجھ کو کہا کہ میں اس کے لئے نبی کریم ﷺ سے فتویٰ پوچھوں تو میں نے آپ سے پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: وہ جائے اور سوار ہو)، نیز اس لئے کہ نذر ماننے والوں کا مطلق کلام اس پر محمول ہوتا ہے جس کے لئے شریعت میں کوئی اصل ثابت ہو، اور عرف یہ ہے کہ مسجد حرام کا قصد حج اور عمرہ کے لئے ہوتا ہے، لہٰذا اسی پر نذر کو محمول کیا جائے گا (۲)۔

مالکیہ نے مسجد حرام تک پیدل جانے کے لازم ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ جب نذر ماننے والا حج، عمرہ یا نماز کے لئے وہاں پیدل جانے کی نذر مانے خواہ فرض ہو یا نفل (۳)۔

مالکیہ نے کہا: اگر پیدل جانا اس پر لازم ہو تو جہاں سے پیدل جانے کی نذر مانا ہو وہاں سے جائے گا اور اگر کسی خاص جگہ کی نیت نہ کرے تو اس جگہ سے جائے گا جہاں سے پیدل جانے کی قسم کھانے والوں کے جانے کا رواج ہو، اور اگر قسم کھانے والوں کے لئے کسی جگہ کا رواج نہ ہو تو جہاں قسم کھایا یا نذر مانا ہے وہاں سے جائے گا، اور مسافت میں اس کے مثل سے جانا کافی ہوجائے گا اور ضرورت کی وجہ سے سوار ہونا جائز ہوگا جیسے کوئی شی بھول جائے یا اس کی ضرورت ہو اس کے لئے لوٹے، اسی طرح اگر راستہ میں دریا ہو اور قسم کھانے

(۱) حدیث عقبہ بن عامر: "نذرت أختي أن تمشي إلى بيت الله......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۷۹) اور مسلم (۳/ ۱۲۶۴) نے کی ہے۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۲۵۵، ۲۵۶، الہدایہ ۲/ ۹۰، ۹۱ طبع مصطفیٰ الحلبی، بنایہ ۵/ ۳۱۵، ۳۱۶، اعلام الساجد/ ۲۰۸، تحفۃ الراکع والساجد/ ۱۲۳۔

(۳) الشرح الصغیر ۲/ ۲۵۵۔

والوں کے لئے اس میں سوار ہونے کا رواج ہو یا وہ اس میں سوار پر مجبور ہوجائے تو اس کے لئے سوار ہونا جائز ہوگا اور طواف افاضہ کے مکمل ہونے تک یا اگر سعی، افاضہ کے بعد ہو تو سعی کے مکمل ہونے تک مسلسل پیدل چلے گا (۱)۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ اگر کوئی شخص کہے: مجھ پر مسجد حرام پیدل جانا واجب ہے، تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اس لفظ سے اپنے اوپر احرام کو لازم کرنا متعارف نہیں ہے، اور لفظ کے اعتبار سے اس کو واجب کرنا ممکن نہ ہوگا، لہٰذا بالکل ممنوع ہوگا (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (نذر)۔

مسجد حرام کا حاضر:

۱۵- قرطبی نے کہا: مسجد حرام کے حاضرین کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے جبکہ اس پر اجماع ہے کہ مکہ اور اس کے آس پاس کے رہنے والے مسجد حرام کے حاضرین میں ہیں، طبری نے کہا: اہل حرم کے بارے میں اجماع کے بعد ابن عطیہ نے کہا: (حالانکہ ایسا نہیں ہے جو انھوں نے کہا) بعض علماء نے کہا: جس پر جمعہ واجب ہو وہ حضری (شہر والا) ہے اور اس سے دور ہو وہ بدوی (دیہات والا) ہے، چنانچہ انھوں نے لفظ مذکور کا تعلق حضارۃ اور بداوۃ سے قرار دیا ہے۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب سے منقول ہے کہ وہ اہل مکہ ہیں اور جو ان کے حکم میں ہیں یعنی مواقیت کے اندر کے رہنے والے ہیں (۳)۔

اصح، معتمد اور مختار قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ مسجد حرام کے

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۲۵۶۔

(۲) الہدایہ ۲/ ۹۰، ۹۱ طبع الحلبی، البنایہ ۵/ ۳۱۵، ۳۱۶۔

(۳) تفسیر القرطبی ۲/ ۴۰۴، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۹۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۲۔

حاضرین، حرم سے دومنزل کے اندر کے رہنے والے ہیں۔

اصح کے بالمقابل قول میں: مکہ سے دومنزل کے اندر کے رہنے والے مسجد حرام کے حاضرین ہیں [1]۔

ابن منذر نے الإشراف میں کہا: مکہ اور ذوطوی کے رہنے والے مسجد حرام کے حاضرین ہیں، مجاہد اور طاؤس نے کہا: وہ حرم کے رہنے والے ہیں [2]۔

مسجد حرام میں کافر کا داخل ہونا:

۱۶ - شافعیہ، حنابلہ اور امام محمد بن الحسن الشیبانی کا مذہب ہے کہ کسی بھی حال میں کافر کو مسجد حرام میں داخل ہونے کی اجازت نہ ہوگی [3]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا إِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا'' [4] (اے ایمان والو! مشرکین تو نرے ناپاک ہیں سو اس سال کے بعد مسجد حرام کے پاس نہ آنے پائیں)۔

اسی سے قریب مالکیہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ ان کی رائے ہے کہ مطلقاً کافر کے لئے مسجد میں داخل ہونا ممنوع ہوگا اگرچہ کوئی مسلمان اس کی اجازت دیدے، بشرطیکہ اس کی تعمیر وغیرہ کے لئے کوئی ضرورت اس میں داخل ہونے کی داعی نہ ہو [5] انھوں نے کہا: آیت: ''فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا'' تمام مشرکین اور تمام مساجد کے حق میں عام ہے۔ حضرت عمر بن

(۱) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲/ ۱۲۸۔
(۲) تحفۃ الراکع والساجد ر ۶۳۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۶، إعلام الساجد للزرکشی ر ۱۷۳، المغنی ۸/ ۵۳۱، الدر المختار ۳/ ۲۷۵، تفسیر القرطبی ۸/ ۱۰۵، أحکام أہل الذمہ ۱/ ۱۸۴-۱۸۷۔
(۴) سورۂ توبہ ر ۲۸۔
(۵) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۳۹۔

عبد العزیز نے اپنے عمال کو یہی لکھا ہے، اور انھوں نے اپنے خط میں اسی آیت سے استدلال کیا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد: ''فِيْ بُيُوْتٍ أَذِنَ اللّٰهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ'' [1] (وہ ایسے گھروں میں ہیں جن کے لئے اللہ نے حکم دیا ہے کہ ان کا ادب کیا جائے اور ان میں اس کا نام لیا جائے) سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ اور ان میں کفار کا داخلہ اس کو بلند کرنے کے مناقض ہے [2]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مسجد حرام اور دیگر مساجد میں اہل ذمہ کے داخل ہونے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا [3]۔

(۱) سورۂ نور ر ۳۶۔
(۲) تفسیر القرطبی ۸/ ۱۰۴-۱۰۵۔
(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۴۶، البنایہ ۹/ ۲۷۳، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۱۳۰، طبع الأمیریہ۔

مسجد نبوی

تعریف:

۱- مسجد لغت میں (جیم کے کسرہ کے ساتھ) وہ جگہ ہے جہاں سجدہ کیا جائے، الزجاج نے کہا: ہر وہ جگہ جہاں عبادت کی جائے وہ مسجد ہے اور مسجد (جیم کے فتحہ کے ساتھ) زمین پر پیشانی رکھنے کی جگہ ہے[۱]۔

شریعت میں: زرکشی نے اس کی تعریف یوں کی ہے: وہ زمین کا ہر حصہ ہے اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: جعلت لی الأرض مسجداً [۲] (میرے لئے ساری زمین مسجد بنادی گئی ہے) انھوں نے کہا: یہ اس امت کی ایک خصوصیت ہے پھر انھوں نے کہا: عرف میں مسجد اس مخصوص جگہ کو کہتے ہیں جو پانچوں نمازوں کے لئے بنائی جاتی ہے یہاں تک کہ عیدگاہ جہاں عید وغیرہ کے لئے جمع ہوتے ہیں مسجد کے حکم میں نہیں ہے[۳]۔

مسجد نبوی: وہ مسجد ہے جس کی تعمیر رسول اللہ ﷺ نے مدینہ میں مشہور مقام پر اس وقت تعمیر فرمایا جب آپ مکہ سے ہجرت فرما کر وہاں تشریف لائے اور یہ دوسرا حرم شریف ہے[۴]۔

(۱) تاج العروس طبع کویت، سبل السلام ۱/ ۱۵۲۔

(۲) حدیث: ''جعلت لی الأرض مسجداً'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۳۳) نے کی ہے۔

(۳) إعلام الساجد للزرکشی ۲۷، ۲۸، تحفۃ الراکع والساجد للجراعی ۱۲۔

(۴) إعلام الساجد ۲۲۳، تحفۃ الراکع والساجد للجراعی ۱۲۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مسجد حرام:

۲- یہ وہ مسجد ہے جس کی تعمیر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے صاحبزادے حضرت اسماعیل علیہ السلام کے ساتھ مکہ مکرمہ میں کی[۱]۔ اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ''إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ''[۲] (سب سے پہلا مکان جو لوگوں کے لئے وضع کیا گیا وہ وہ ہے جو مکہ میں ہے (سب کے لئے) برکت والا اور سارے جہاں کے لئے راہنما ہے) سے مقصود یہی مسجد ہے۔

ب- مسجد اقصیٰ:

۳- اس کا نام بیت المقدس ہے[۳]۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ''سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى''[۴] (پاک ذات وہ ہے جو اپنے بندہ کو راتوں رات مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک لے گیا) سے مراد یہی مسجد ہے۔

ربط یہ ہے کہ مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ تینوں وہ مساجد ہیں جن کی طرف سفر کرکے جانا جائز ہے اور ان میں ثواب دو چند ہوتا ہے۔

مسجد نبوی کی بنیاد:

۴- نبی کریم ﷺ مکہ سے ہجرت کرکے بارہ ربیع الاول، پیر کو دوپہر کے وقت مدینہ میں تشریف لائے، ابن الجوزی نے اس کو صحیح

(۱) إعلام الساجد ۲۹، ۴۵۔

(۲) سورۂ آل عمران ۹۶۔

(۳) إعلام الساجد ۲۷۵-۲۸۳۔

(۴) سورۂ اسراء ۱۔

قرار دیا ہے، ابن النجار اور نووی نے اس کو یقینی کہا ہے تو بنو عمرو بن عوف کے درمیان سوموار، منگل، بدھ اور جمعرات کو قیام فرمایا اور وہاں مسجد قباء کی تعمیر کی اور اس میں بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز ادا فرمائی، پھر جمعہ کے دن وہاں سے روانہ ہوئے اور آپ کا گذر بنو سالم پر ہوا تو آپ نے ان کو اور اپنے ساتھ موجود مسلمانوں کو ان کی مسجد میں جمعہ کی نماز پڑھائی چنانچہ مدینہ میں یہ آپ کی سب سے پہلی جمعہ کی نماز تھی، اور آج تک اس مسجد کا نام مسجد جمعہ ہے، پھر آپ بنو سالم کے یہاں سے روانہ ہوئے تو انصار کے جس گھر سے آپ کا گذر ہوتا وہ آپ کو اپنے یہاں قیام کرنے کی درخواست کرتے، اور کہتے: اے اللہ کے رسول! طاقت اور حفاظت کی طرف تشریف لائیں تو آپ فرماتے: "**خلوا سبيلها – يعني ناقته القصواء – فإنها مأمورة**" [(۱)] (اس کو (یعنی آپ کی اونٹنی قصواء کو) چھوڑ دو اس کو حکم دیا ہوا ہے) آپ نے اس کی لگام چھوڑ دی، اس کو حرکت نہیں دیتے، وہ دائیں بائیں دیکھتی تھی، یہاں تک کہ مسجد کی جگہ پر آ گئی اور بیٹھ گئی (اس وقت وہ جگہ دو یتیم بچوں کی کھجور خشک کرنے کی جگہ تھی) پھر اونٹنی روانہ ہوئی اور نبی کریم ﷺ اس پر سوار تھے یہاں تک کہ حضرت ابوایوب انصاریؓ کے مکان کے دروازہ پر بیٹھ گئی پھر وہاں سے روانہ ہوئی اور اپنے پہلے بیٹھنے کی جگہ پر بیٹھ گئی اور اپنی گردن کا اندرونی حصہ زمین پر ڈال دیا، اور اپنا منہ کھولے بغیر آواز کرنے لگی چنانچہ رسول اللہ ﷺ اس سے اتر گئے اور فرمایا: "**هذا المنزل إن شاء الله تعالى**" (انشاء اللہ تعالی یہی منزل ہوگی)۔ حضرت ابوایوبؓ نے آپ ﷺ کا سامان سفر اٹھایا اور اپنے گھر میں رکھا، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**المرء مع رحله**" [(۲)] (انسان اپنے سامان سفر کے ساتھ رہتا ہے)۔

سیوطی نے طبقات میں ابن سعد کے واسطہ سے زہری سے نقل کیا ہے، انھوں نے کہا: "**برکت ناقة رسول الله ﷺ عند موضع المسجد (وهو يومئذ يصلي فيه رجال من المسلمين وكان مربد السهل وسهيل) غلامين يتيمين من الأنصار وكانا في حجر أبي أمامة: أسعد بن زرارة فدعا رسول الله ﷺ بالغلامين فسا ومهما بالمربد ليتخذه مسجداً فقالا: بل نهبه لک يا رسول الله فأبى النبي ﷺ حتى ابتاعه منهما بعشرة دنانيز وأمر أبا بكر أن يعطيهما ذلک**" [(۱)] (رسول اللہ ﷺ کی اونٹنی مسجد کی جگہ کے پاس بیٹھ گئی، اور اس میں اس وقت کچھ مسلمان نماز پڑھتے تھے اور وہ سہل و سہیل کی کھجور خشک کرنے کی جگہ تھی یہ دونوں، انصار کے دو یتیم بچے تھے، اور دونوں ابوامامہ، اسعد بن زرارۃ کی پرورش میں تھے۔ رسول اللہ ﷺ نے دونوں بچوں کو بلایا، اور ان سے کھلیان کی خریداری کی بات کی تا کہ اس کو مسجد بنائیں۔ ان دونوں نے کہا: اے اللہ کے رسول، ہم اسے آپ کو ہبہ کرتے ہیں۔ آپ نے انکار فرمایا، یہاں تک کہ اسے دس دینار میں ان دونوں سے خرید لیا اور حضرت ابوبکر کو حکم دیا کہ ان کو قیمت ادا کر دیں)۔ رسول اللہ ﷺ نے باغ میں موجود درخت خرما اور اس میں موجود جھاڑیوں کو کاٹنے کا حکم دیا اور اینٹ بنانے کا حکم دیا، اور اینٹ بنائی گئی، کھلیان میں زمانہ جاہلیت کی قبریں تھیں، آپ نے ان کے بارے میں حکم دیا اور وہ کھودی گئیں آپ ﷺ نے ہڈیوں کو دفن کرنے کا حکم دیا، اور انھوں نے مسجد کی

(۱) حدیث: "خلوا سبيلها......" کی روایت پورے قصہ کے ساتھ ابن سعد نے الطبقات (۱/۱۶۰) میں کیا ہے۔

(۲) إعلام الساجد ۲۲۳-۲۲۵، تحفۃ الراکع والساجد/ ۱۳۱، وفاء الوفاء/ ۳۲۲،

= الدرۃ الثمینہ/ ۳۵۵۔

(۱) حدیث: "برکت ناقة رسول الله ﷺ......" کی روایت ابن سعد نے طبقات (۱/۲/۱) میں کی ہے، اس کی اسناد میں محمد بن عمر واقدی ہیں جن کو مزی نے تہذیب الکمال (۲۶/۱۸۰) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

بنیاد رکھی اور قبلہ سے متصل دیوار کی لمبائی آخر تک سو ذراع رکھا، اور ان دونوں کناروں کے درمیان بھی اسی کے مثل رکھا، چنانچہ مسجد چوکور تھی اور ایک قول ہے کہ سو سے کم تھی اور بنیاد کو پتھر کے ذریعہ تقریبا تین ذراع اونچا کیا، پھر کچی اینٹ سے اس کی تعمیر کی، رسول اللہ ﷺ اور آپ ﷺ کے صحابہ نے اس کی تعمیر کی، آپ ﷺ خود ان کے ساتھ پتھر ڈھوتے اور فرماتے تھے: "**اللهم لا عيش إلا عيش الاٰخرة فاغفر للانصار والمهاجرة**"[۱] (اے اللہ زندگی توصرف آخرت کی زندگی ہے، انصار اور مہاجرین کی مغفرت فرما)۔

اس کے تین دروازے بنایا، ایک دروازہ اس کے پیچھے اور ایک دروازہ جس کو باب الرحمہ کہا جاتا ہے اور یہ وہی دروازہ ہے جو باب عاتکہ سے پکارا جاتا ہے۔ اور تیسرا دروازہ جس سے نبی کریم ﷺ داخل ہوتے تھے یہ وہی دروازہ ہے جو آل عثمان سے متصل ہے، دیوار کی لمبائی کو وسیع رکھا، اس کے ستون کھجور کے تنے سے بنایا اور اس کی چھت کھجور کی ٹہنیوں سے بنایا۔ آپ سے کہا گیا کیا آپ چھت نہیں ڈالیں گے؟ آپ نے فرمایا: "**عريش كعريش موسى خشيبات**" (جھونپڑی رہے گی موسیٰ علیہ السلام کی جھونپڑی کی طرح، چند لکڑیاں رہیں گی)، اس کام کی تکمیل فوری اسی سے ہوگی اور اس کے بغل میں کچی اینٹوں سے کچھ گھر بنائے اور ان کی چھت کھجور کے تنے اور ٹہنیوں سے بنایا[۲]، آج جہاں آپ کا حجرہ ہے وہیں وہ

(۱) یہ اشعار "اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة ...... نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے جس وقت خندق کھود رہے تھے جیسا کہ بخاری (فتح الباری ۱۱۸/۷) نے روایت کی ہے۔

(۲) الحاوی للفتاویٰ للسیوطی ۷۶/۲، طبع التجاریۃ الکبریٰ الثالثہ۔
حدیث: "عريش كعريش موسىٰ ......" کی روایت بیہقی نے دلائل النبوۃ (۵۴۲/۲) میں دو سندوں سے کی ہے، ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ ۲۱۵/۳ میں پہلے طریق کے متعلق کہا ہے کہ یہ مرسل ہے جو حسن بصری سے منقول ہے اور دوسری کے لئے حدث غریب کہا ہے۔

مکانات تھے۔ پھر جب آپ کی ازواج مطہرات کی وفات ہوگئی تو عبدالملک بن مروان کے زمانہ میں ان گھروں اور حجروں کو مسجد میں داخل کر دیا گیا[۱]۔

مسجد کی توسیع اور اس کی تعمیر:

۵ - زرکشی نے کہا: امام بخاری نے اپنی صحیح میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے، انھوں نے کہا: "**كان المسجد على عهد رسول الله ﷺ مبنيا باللبن وسقفه الجريد وعمده خشب النخل**" [۲] (مسجد رسول اللہ ﷺ کے عہد میں کچی اینٹ سے بنائی گئی تھی، اس کی چھت کھجور کی ٹہنیاں اور اس کے ستون کھجور کی لکڑیاں تھیں)۔ حضرت ابوبکرؓ نے اس میں کوئی اضافہ نہیں کیا۔ حضرت عمرؓ نے اس میں اضافہ کیا اور اسی بنیاد پر جو رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں تھی، اس کی تعمیر کچی اینٹ اور کھجور کی ٹہنیوں سے کی، اور دوبارہ اس کے ستون لکڑیوں سے بنایا، پھر حضرت عثمانؓ نے اس میں بہت زیادہ اضافہ کیا، اور اس کی دیواریں نقش ونگار والے پتھر اور گچ چونا سے بنایا، اس کے ستون نقش ونگار والے پتھر اور اس کی چھت ساکھو سے بنایا، خارجہ بن زید نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے اپنی مسجد ستر ذراع لمبی اور ساٹھ ذراع یا اس سے کچھ زیادہ چوڑی بنایا۔ اہل سیر نے کہا: حضرت عثمانؓ نے مسجد کی لمبائی ایک سو ساٹھ ذراع اور چوڑائی ایک سو پچاس ذراع بنایا اور اس کے دروازے چھ بنایا جیسا کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں تھے پھر ولید بن عبدالملک نے اس میں اضافہ کیا اور اس کی لمبائی دو سو ذراع اور چوڑائی آگے کی طرف دو سو اور پیچھے کی طرف ایک سو اسی ذراع کر دیا، پھر مہدی نے

(۱) إعلام الساجد/ ۲۲۴۔

(۲) حدیث: "كان المسجد على عهد رسول الله ﷺ مبنيا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵۴۰/۱) نے کی ہے۔

صرف شام کی جانب میں ایک سو ذراع کا اضافہ کیا، باقی تین سمتوں میں کوئی اضافہ نہیں کیا[1]۔

روضہ شریفہ:

٦- روضہ مقدسہ کے بارے میں بہت سی احادیث ہیں۔ ان ہی میں وہ حدیث بھی ہے جس کی روایت شیخین نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: **"ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة ومنبري على حوضي"** [2] (میرے گھر اور میرے منبر کے درمیان جنت کے باغات میں سے ایک باغ ہے اور میرا منبر میرے حوض پر ہے)، اور وہ حدیث ہے جس کی روایت احمد نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے انھوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"مابين منبري إلى حجرتي روضة من رياض الجنة وإن منبري على ترعة من ترع الجنة"** [3] (میرے منبر اور میرے حجرہ کے درمیان جنت کے باغات میں سے ایک باغ ہے اور میرا منبر جنت کے نہروں میں سے ایک نہر پر ہے)، حضرت عبداللہ بن زید کی ایک روایت میں ہے: **"ما بين هذه البيوت (يعني بيوته ﷺ) إلى منبري روضة من رياض الجنة"** [4] (ان گھروں (یعنی نبی کریم ﷺ کے

(۱) إعلام الساجد للزرکشی ر ۲۲۴، ۲۲۵، پھر ہر زمانہ میں خلفاء اور بادشاہوں نے حرمین شریفین میں توسیع وتعمیر کا کام جاری رکھا۔ آخری توسیع وہ ہے جس کا حکم ملک عبدالعزیز بن سعود نے ۱۳۷۰ھ میں دیا۔ پھر موجودہ توسیع ہے جس کا حکم خادم الحرمین الشریفین شاہ فہد بن عبدالعزیز نے دیا۔

(۲) حدیث: "ما بين بيتي ومنبري......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۷۰) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "ما بين منبري إلى حجرتي......" کی روایت احمد نے اپنی مسند (۴/ ۴۱) میں کی ہے۔

(۴) حدیث: "ما بين هذه البيوت...." کی روایت احمد نے اپنی مسند (۴/ ۴۱) میں کی ہے۔

گھروں) اور میرے منبر کے درمیان جنت کے باغات میں سے ایک باغ ہے)۔

نووی نے کہا: رسول اللہ ﷺ کے ارشاد: **"ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة"** کی توجیہ کے بارے میں علماء نے دو اقوال نقل کیا ہے، اول: بعینہ وہی جگہ جنت میں منتقل ہوگی، دوم: اس میں عبادت کرنا جنت میں جانے کا سبب ہوگا[1] محب الدین طبری نے کہا: بعض علماء نے کہا: چونکہ وہاں آپ کا اور لوگوں کا بیٹھنا، قرآن، دین اور ایمان کے سیکھنے کے لئے ہوتا تھا، اس لئے اس کو باغ سے تشبیہ دی، اس چیز کی عمدگی کی وجہ سے جو اس میں حاصل کی جاتی ہے، اور جنت کی طرف اس کی نسبت کر دیا، اس لئے کہ وہ جنت میں جانے کا سبب ہوتا ہے جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"الجنة تحت ظلال السيوف"** [2] (جنت، تلواروں کے سایہ میں ہے)۔

اصلی مسجد نبوی کے ستون:

٧- مسجد نبوی کے ستونوں میں اسطوانۃ المخلق ہے، جو مصلیٰ شریف کی علامت ہے، چنانچہ حضرت سلمہ بن الاکوعؓ نے فرمایا: میں نے وہاں رسول اللہ ﷺ کو اہتمام سے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔

ان میں سے ایک اسطوانۃ القرعہ ہے جو اسطوانہ عائشہؓ سے مشہور ہے، اس کا نام اسطوانہ مہاجرین بھی ہے، ابن زبالہ سے منقول ہے کہ حضرت عبداللہ بن الزبیر اور ان کے ساتھ دو آدمی حضرت عائشہؓ کے پاس حاضر ہوئے اور آپس میں مسجد کا تذکرہ کیا، تو حضرت عائشہؓ

(۱) شرح النووی علی مسلم ۹/ ۱۶۳، اعلام الساجد/ ۲۵۱، ۲۵۲، تحفۃ الراکع والساجد/ ۱۴۳۔

(۲) حدیث: "الجنة تحت ظلال السيوف......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۶۲-۱۳۶۳) نے کی ہے۔

نے کہا: مجھے مسجد کے ایک ستون کا علم ہے اگر لوگوں کو وہاں نماز پڑھنے کی فضیلت معلوم ہوجائے تو وہاں نماز پڑھنے کے لئے قرعہ اندازی کریں گے۔ پھر وہ دونوں آدمی نکل گئے اور حضرت ابن الزبیر ٹھہرے رہے، پھر حضرت ابن الزبیر جلدی سے نکلے اور اس ستون کے پاس نماز ادا کی، حضرت ابن زبالہ سے یہ بھی منقول ہے: ہمیں معلوم ہوا ہے کہ وہاں دعا قبول ہوتی ہے۔

ان میں سے ایک اسطوانۃ التوبۃ ہے۔ جو اسطوانہ ابی لبابہ سے مشہور ہے، یہ وہی ستون ہے جہاں حضرت ابولبابہ نے اپنے کو باندھ رکھا تھا یہاں تک کہ ان کی توبہ والی آیت نازل ہوئی۔

ان میں سے ایک اسطوانہ سریر ہے یہ وہی ستون ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ اعتکاف فرماتے تو وہاں آپ کا تخت بچھایا جاتا تھا۔

ان میں سے ایک اسطوانۃ الحرس ہے یہ وہ ستون ہے جس کے اس جانب جو رسول اللہ ﷺ کے دروازہ کی طرف قبر شریف سے متصل ہے حضرت علی بن ابی طالبؓ بیٹھ کر نبی کریم ﷺ کی حفاظت فرماتے تھے۔

ان میں سے ایک اسطوانۃ الوفود ہے یہ وہی ستون ہے کہ جب اہل عرب کے وفود آپ کے پاس آتے تو رسول اللہ ﷺ اسی جگہ بیٹھتے تھے۔

ان میں سے ایک اسطوانۃ التہجد ہے یہ وہی ستون ہے کہ جب لوگ چلے جاتے تھے تو رسول اللہ ﷺ نکلتے اور وہاں تہجد کی نماز پڑھا کرتے تھے (۱)۔

نبی کریم ﷺ کی ازواج مطہرات کے کمرے:

۸- ابن النجار نے کہا: جب نبی کریم ﷺ نے اپنی مسجد بنائی تو مسجد کی تعمیر کی طرح کچی اینٹ اور کھجور کی ٹہنیوں سے اپنی دو بیویوں حضرت عائشہؓ وحضرت سودہؓ کے لئے دو کمرے بنوائے، اور جب آپ نے دوسری ازواج مطہرات سے نکاح کیا تو ان کے لئے بھی کمرے بنوائے یہ نو کمرے تھے، اور یہ حضرت عائشہؓ کے کمرہ سے اس دروازہ تک تھے جو باب النبی ﷺ سے متصل ہے، اہل سیر نے کہا: نبی کریم ﷺ نے باب النبی ﷺ سے قبلہ اور مشرق کے درمیان باب شامی تک کمرے بنوائے، مغربی جانب نہیں بنوایا۔ اور یہ تمام کمرے مسجد سے باہر تھے، مغرب کے علاوہ چاروں سے اس کا احاطہ کئے ہوئے تھے اور ان کے دروازے مسجد میں کھلتے تھے۔

نبی کریم ﷺ کی صاحبزادی حضرت فاطمہ کا کمرہ آپ کے گھر کے پیچھے مصلی سے بائیں جانب کعبہ کی طرف تھا اور اس میں نبی کریم ﷺ کے مکان کی طرف ایک روشن دان تھا، جب رات کو اٹھ کر باہر جاتے تو اسی کے ذریعہ ان کے حالات معلوم کرتے (۱)۔ آپ ہر صبح ان کے دروازہ پر آتے، چوکھٹ کے دونوں بازو پکڑتے اور فرماتے: "الصلاۃ": "إِنَّمَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً" (۲) (اللہ تو بس یہی چاہتا ہے کہ اے (نبی ﷺ کے) گھر والوں تم سے آلودگی کو دور رکھے اور تم کو خوب نکھار دے)۔

نبی کریم ﷺ کا منبر:

۹- متعدد طرق سے چند احادیث مروی ہیں کہ نبی کریم ﷺ جب

(۱) وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفیٰ للسمہودی ۲/ ۴۳۹- ۴۵۳۔

(۱) الدرۃ الثمینہ/ ۳۵۹، وفاء الوفاء ۲/ ۴۶۳۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ كان يمر بباب فاطمة......" کی روایت ترمذی (۵/ ۳۵۲) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، انھوں نے حضرت فاطمہ کے گھر کی صفت نہیں ذکر کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن غریب ہے، سورۂ احزاب/ ۳۳۔

خطبہ دینا چاہتے اور قیام طویل ہوتا تو آپ اپنی مسجد کے کسی ستون سے جو کھجور کے تنوں کے تھے اپنی پیٹھ سے ٹیک لگاتے تھے، زیادہ دیر تک کھڑا رہنا آپ کے لئے دشوار ہوتا تھا تو ایک تنالا کر نصب کیا گیا اور آپ اس کے بغل میں کھڑے ہوکر خطبہ دینے لگے اور جب آپ کا قیام طویل ہوتا تو اس پر ٹیک لگایا کرتے تھے، جب حضرات صحابہ نے دیکھا کہ آپ کے دونوں پیروں میں کمزوری کی شکایت ہے اور دیر تک کھڑا رہنا آپ کے لئے دشوار ہے تو انھوں نے آپ کے لئے جھاؤ کی لکڑی سے ایک منبر بنایا اور اس میں دو یا تین سیڑھیاں تھیں (۱) جب آپ منبر پر خطبہ دینے لگے تو اس ستون سے اونٹنی کی آواز کی طرح رونے کی آواز سنی گئی، تو نبی کریم ﷺ اس کے پاس آئے اور اس کو سینے سے لگایا تو اس کو سکون ہوا(۲)۔

نبی کریم ﷺ اور آپ کے دونوں صحابہ کی قبر کی جگہ:

۱۰- ابن ہشام نے کہا: منگل کو جب آپ کا جنازہ تیار کیا گیا تو آپ کو آپ کے حجرہ میں آپ کے تخت پر رکھا گیا، آپ کو دفن کرنے کے بارے میں مسلمانوں میں اختلاف تھا، کوئی کہتا تھا کہ ہم آپ کو آپ کی مسجد میں دفن کریں گے جبکہ کوئی کہتا تھا کہ بلکہ ہم آپ کو آپ کے اصحاب کے ساتھ دفن کریں گے (۳)، حضرت ابوبکرؓ نے کہا: میں نے نبی کریم ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: **"ما قبض نبی الا دفن حیث قبض"**(۴) (جس نبی کا وصال جہاں ہوتا ہے ان کو وہیں دفن کیا جاتا ہے)، چنانچہ جس فرش پر رسول اللہ ﷺ کا وصال ہوا اس کو اٹھا دیا گیا اور اس کے نیچے قبر کھودی گئی، پھر لوگ تھوڑا تھوڑا کر کے جماعت در جماعت رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوئے اور نماز ادا کی۔

ابن کثیر نے کہا: تواتر کے ساتھ یہ بات معلوم ہے کہ نبی کریم ﷺ کو حضرت عائشہؓ کے خاص حجرہ میں مسجد کے مشرقی جانب حجرہ کے قبلہ والے مغربی گوشہ میں دفن کیا گیا، پھر آپ کے بعد اس میں حضرت ابوبکرؓ پھر حضرت عمرؓ کو دفن کیا گیا(۱)۔

اہل صفہ کی جگہ:

۱۱- صفہ: (مشدد صاد کے ضمہ اور فاء کی تشدید کے ساتھ) مسجد نبوی کے پچھلے حصہ میں ایک چھت دار جگہ تھی، اسی کی طرف اہل صفہ کی نسبت کی جاتی ہے (۲)، یہ غریب مسلمانوں کی جماعت تھی، اکثر مہاجرین تھے، جن کا کوئی گھر اور کوئی ٹھکانا نہیں تھا، نبی کریم ﷺ نے ان کو مسجد میں ٹھہرایا تھا اور ان کا نام اہل صفہ رکھا، نبی کریم ﷺ ان کے ساتھ بیٹھتے تھے، ان سے محبت کرتے تھے، اگر آپ کے پاس کوئی ہدیہ آتا، تو اس میں سے کچھ لے لیتے اور کچھ ان کے پاس بھیج دیتے اور اگر آپ کے پاس کوئی صدقہ آتا تو سب ان کے پاس بھیج دیتے اس میں سے کچھ نہیں لیتے تھے (۳)۔

ابن النجار (۴) نے کہا: بخاری نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے کہ اہل صفہ فقراء تھے، نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ

(۱) الدرۃ الثمینہ ۳۶۰/، تاریخ ابن کثیر ۱۲۴/۶، وفاء الوفاء ۳۸۸/۱۔
(۲) حدیث: "أن النبی ﷺ إذا أراد أن يخطب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶۰۱/۶-۶۰۲) اور دارمی (۲۹/۱) نے کی ہے۔ الفاظ دارمی کے ہیں۔
(۳) السیرۃ النبویۃ لابن ہشام ۶۶۲/۴ طبع مصطفی الحلبی۔
(۴) حدیث: "ما قبض نبي......" کی روایت ترمذی (۳۳۸/۳) اور ابن ماجہ (۵۲۰/۱-۵۲۱) نے دو مختلف سندوں سے کی ہے، پہلی روایت کو ترمذی = نے ضعیف کہا ہے اور دوسری روایت کو بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲۹/۱) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) البدایہ والنہایہ ۲۷۲/۵، مکتبۃ المعارف بیروت۔
(۲) القاموس المحیط۔
(۳) تاریخ ابن کثیر ۱۰۲/۶۔
(۴) وفاء الوفاء ۴۵۴/۲۔

انھوں نے کہا: **رأيت سبعين من أهل الصفة ما منهم رجل عليه رداء، إما إزار وإما كساء قد ربطوه في أعناقهم فمنها ما يبلغ نصف الساقين ومنها ما يبلغ الكعبين فيجمعه بيده كراهة أن ترى عورته** (۱) (میں نے ستر اہل صفہ کو دیکھا ان میں سے کسی کے پاس بھی چادر نہیں تھی، یا تولنگی تھی یا معمولی کپڑا جس کو وہ اپنی گردنوں سے باندھ لیتے تھے، بعض کا یہ کپڑا نصف پنڈلیوں تک ہوتا اور بعض کا ٹخنوں تک پہنچ جاتا تھا، وہ اپنے ہاتھ سے سمیٹتے تھے کہ مبادا قابل ستر حصہ نہ کھل جائے)۔

مسجد نبوی میں داخل ہونے کے آداب:

۱۲ - جو شخص مسجد نبوی میں داخل ہو اس کے لئے مستحب ہے کہ مساجد میں داخل ہونے کے وقت اس سلسلہ میں جو دعائیں مروی ہیں ان کو پڑھے، چنانچہ دایاں پیر پہلے داخل کرے اور کہے: "**بسم الله، اللهم صل على محمد، رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي أبواب رحمتك**"۔

اور نکلنے کے وقت اپنا بایاں پیر پہلے نکالے اور یہی کہے، البتہ '**وافتح لي أبواب فضلك**' کہے اور داخل ہونے کے وقت دو رکعت تحیۃ المسجد پڑھے، اس بارے میں مسجد نبوی اور دوسرے مساجد یکساں ہیں، مسجد حرام اس سے مستثنیٰ ہے کہ اس کی تحیہ طواف ہے۔

پھر حجرہ شریف کے پاس جائے جس میں نبی کریم ﷺ کی قبر ہے اور قبر کا استقبال کرے، قبلہ کی جانب پشت کرے اور اس سلسلہ میں جو دعا منقول ہے وہ دعا کرے (۲)۔

دیکھئے اصطلاح (زیارۃ قبر النبی ﷺ فقرہ/ ۷)۔

نبی کریم ﷺ کی مسجد کے مخصوص احکام:

مسجد نبوی کے وہی احکام ہیں جو دوسری مساجد کے ہیں اور بعض اس کے ساتھ خاص ہیں، مثلاً:

۱- اس کی طرف سفر کرنا:

۱۳ - حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجد الرسول ﷺ، ومسجد الأقصى**" (۱) (تین مساجد کے علاوہ کسی مسجد کی طرف سفر نہ کیا جائے، مسجد حرام، رسول اللہ ﷺ کی مسجد اور مسجد اقصیٰ)۔

اس حدیث میں اس بات کی دلیل ہے کہ مسجد نبوی ان تین مساجد میں سے ایک ہے جن کی طرف خاص طور پر سفر کر کے جانا جائز ہے۔

اس حدیث میں دوسرے مساجد کے مقابلہ میں ان مساجد کی فضیلت وخصوصیت بیان کی گئی ہے، اس لئے کہ یہ تینوں مساجد، انبیاء کی مساجد ہیں اور مسجد حرام لوگوں کا قبلہ ہے، وہیں حج بھی ہوتا ہے اور مسجد اقصیٰ سابقہ امتوں کا قبلہ تھی اور مسجد نبوی کی بنیاد تقویٰ پر ہے۔

ان تین مساجد کے علاوہ کسی دوسری جگہ سفر کر کے جانے میں اختلاف ہے، مثلاً نیک لوگوں کی زندگی میں یا ان کے مرنے کے بعد ان کی زیارت کے لئے جانا اور مبارک مقامات پر، ان سے تبرک حاصل کرنے اور وہاں نماز پڑھنے کے لئے جانا، چنانچہ ابو محمد جوینی

---

(۱) اثر ابو ہریرہ: "رأيت سبعين من أهل الصفة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۳۶) نے کی ہے۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۹۴، الشرح الصغیر ۱/ ۴۰۵-۴۰۷، إعلام الساجد/ ۲۴۷، المغنی ۳/ ۵۷۷، ۵۵۸۔

(۱) حدیث: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاث...... " کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۶۳) اور مسلم (۲/ ۱۰۱۴) نے کی ہے۔

نے کہا: اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے، ان مساجد کے علاوہ کہیں دوسری جگہ سفر کر کے جانا حرام ہوگا، یہی عیاض اور ایک جماعت کا قول ہے۔

امام الحرمین اور دوسرے شافعیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ حرام نہ ہوگا(۱)۔

۲-مسجد نبوی میں فرض اور نفل نماز کا ثواب:

۱۴-حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"صلاة فی مسجدی هذا خير من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الحرام"** (۲) (میری اس مسجد میں ایک نماز مسجد حرام کے علاوہ دوسری مساجد میں ایک ہزار نماز سے بہتر ہے)۔

اس حدیث میں ثواب کا دو چند ہونا اور افضل ہونا جو مذکور ہے، فرض نماز میں اس کے حاصل ہونے میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

لیکن نفل نماز کے بارے میں حنفیہ، صحیح قول میں مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے: اس حدیث میں مذکور ثواب کا دو چند ہونا اور افضل ہونا فرائض کے ساتھ خاص ہے، نوافل میں نہیں ہوگا، اس لئے کہ نفل نماز گھر میں پڑھنا افضل ہے، اخلاص سے قریب اور ریاء سے دور ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"صلاة المرء فی بيته أفضل من صلاته فی مسجدی هذا إلا المكتوبة"**(۱) (آدمی کے لئے فرض کے علاوہ کوئی نماز اپنے گھر میں پڑھنا میری اس مسجد میں پڑھنے سے افضل ہے)۔ نیز آپ ﷺ نے فرمایا: **"إذا قضى أحدكم الصلاة فی مسجده فليجعل لبيته نصيبا من صلاته فإن الله جاعل فی بيته من صلاته خيراً"**(۲) (جب تم میں سے کوئی شخص اپنی مسجد میں نماز ادا کرے تو اس کو اپنی نماز کا کچھ حصہ اپنے گھر میں ادا کرنا چاہئے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اپنے گھر میں اس کے نماز پڑھنے کی وجہ سے خیر کا معاملہ کرے گا)۔

لیکن مالکیہ نے اہل مدینہ اور مسافرین کے بارے میں فرق کیا ہے، چنانچہ انھوں نے کہا: اہل مدینہ کے لئے مطلق نفل نماز اپنے گھروں میں پڑھنا مسجد میں پڑھنے سے افضل ہوگا۔ سنن مؤکدہ اور جن نمازوں کے لئے جماعت مسنون ہے، ان کا حکم اس کے برخلاف ہے، ان کو مسجد میں پڑھنا افضل ہوگا۔

لیکن جو لوگ مسافر ہوں، ان کی نفل نماز اپنے گھروں میں پڑھنے سے مسجد نبوی میں پڑھنا افضل ہوگا خواہ وہ سنن مؤکدہ ہوں یا مطلق نفل ہوں۔

انھوں نے کہا: مسافر سے مراد وہ شخص ہے جو مدینہ میں مشہور نہ ہو اگر مدینہ میں رہنے والا مشہور ہو تو اس کا حکم اہل مدینہ کے حکم کی طرح ہوگا(۳)۔

---

(۱) فتح الباری شرح البخاری ۲/۳۰۵-۳۰۸ طبع مصطفیٰ الحلبی، صحیح مسلم بشرح النووی ۹/۱۰۶، صحیح مسلم بشرح الأبی ۳/۴۸۰۔

(۲) حدیث: "صلاة فی مسجدی هذا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۶۳) اور مسلم (۲/۱۰۱۲) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "صلاة المرء فی بيته أفضل......" کی روایت ابوداؤد (۱/۶۳۲) اور ترمذی (۲/۳۱۲) نے حضرت زید بن ثابتؓ سے کی ہے۔ اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث: "إذا قضى أحدكم الصلاة......" کی روایت مسلم (۱/۵۳۹) نے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۶۵۹ طبع دار الفکر، فتح القدیر ۳/۹۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۱۴، کفایۃ الطالب الربانی وبہامشہ حاشیۃ العدوی ۴/۵۹ (طبع اول مدنی) المغنی لابن قدامہ ۲/۱۴۱ طبع الریاض۔

شافعیہ اور مالکیہ میں سے مطرف کی رائے ہے کہ حدیث میں مذکور فضیلت فرض اور نفل دونوں نمازوں کے لئے عام ہے۔

نووی نے کہا: معلوم ہونا چاہئے کہ ان دونوں مساجد (مسجد حرام ومسجد نبوی) میں نماز پڑھنے کی یہ فضیلت فرض کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ فرض ونفل دونوں کو عام ہے۔ امام مالک کے اصحاب میں مطرف کا قول بھی یہی ہے، زرکشی نے کہا: شرح المہذب میں ہے: تحقیق یہ ہے کہ نفل نماز اپنے گھر میں پڑھنا، مسجد میں پڑھنے سے افضل ہے[(۱)]۔

۳- مسجد نبوی کی عمارت میں اضافہ شدہ کا حکم:

۱۵- نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں جو مسجد تھی اس کی عمارت میں توسیع اور اضافہ ہوا ہے، ثواب حاصل ہونے کے تعلق سے اس اضافہ شدہ حصہ کے بارے میں علماء نے بحث کی ہے۔ ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ نبی کریم ﷺ کی مسجد کے لئے ثابت شدہ فضیلت اس میں اضافہ شدہ حصہ کے لئے بھی ثابت ہوگی۔

محبّ الدین طبری نے کہا: حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے کہا: حضرت عمر بن الخطابؓ نے اس مسجد میں شام کی جانب اضافہ کیا اور کہا: "**لو زدنا فيه حتى تبلغ الجبانة كان مسجد رسول الله** ﷺ"[(۲)] (اگر ہم اس میں اضافہ کریں یہاں تک کہ جبانہ تک پہنچ جائے تو وہ رسول اللہ ﷺ کی ہی مسجد ہوگی)، حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے، انھوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لو بني هذا المسجد إلى صنعاء كان مسجدي**"[(۱)] (اگر یہ مسجد صنعاء تک بنائی جائے تو مری مسجد ہوگی)، حضرت ابوہریرہؓ کہا کرتے تھے: مسجد کے اوپر کا حصہ اس کے نیچے کے حصہ کی طرح ہے۔

یہی حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اسی کو ابن تیمیہ نے مختار کہا ہے، ابن عابدین نے کہا: یہ معلوم ہے کہ مسجد نبوی میں اضافہ کیا گیا ہے، چنانچہ اس میں حضرت عمرؓ نے اضافہ کیا پھر حضرت عثمانؓ نے پھر ولید اور پھر مہدی نے اضافہ کیا اور ہذا سے اس مسجد کی طرف اشارہ ہے جو نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب ہے اور کوئی شبہ نہیں ہے کہ اس وقت موجود پوری مسجد کا نام مسجد نبوی ہے۔ اشارہ اور نام رکھنا ایک امر پر متفق ہے، لہٰذا نام رکھنا لغو نہیں ہوسکتا ہے چنانچہ حدیث میں مذکور دو چند ہونا اس کے اضافہ شدہ حصہ میں بھی حاصل ہوگا[(۲)]۔

جراعی نے ابن رجب سے اسی کے مثل نقل کیا ہے اور ایک قول ہے کہ اس سلسلہ میں سلف سے کوئی اختلاف منقول نہیں ہے[(۳)]۔

امام احمد سے توقف کرنا منقول ہے[(۴)]۔

مالکیہ میں سے سمہودی نے اس کو راجح قرار دیا ہے کہ حدیث میں مذکور افضل ہونے میں، مسجد نبوی کا اضافہ شدہ حصہ داخل ہے۔ اور امام مالک سے نقل کیا ہے کہ ان سے مسجد کی اس حد کے متعلق دریافت کیا گیا جس کے بارے میں حدیث مروی ہے کہ وہ حصہ ہے

---

(۱) شرح النووی علی صحیح مسلم ۹/ ۱۶۴، إعلام الساجد/ ۲۴۶، شرح الأبی علی مسلم ۳/ ۷۷ ۴ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔

(۲) اثر عمر: "لو زدنا فيه حتى تبلغ الجبانة......" کو ابن تیمیہ نے کتاب الرد علی الإخنائی (۱۹۸ بہامش تلخیص کتاب الاستغاثہ) میں ذکر کیا ہے اور اس کی نسبت عمر بن شبہ کی تاریخ المدینہ کی طرف کی ہے۔

(۱) حدیث: "لو بني هذا المسجد إلى صنعاء كان مسجدي" کو ابن تیمیہ نے الرد علی الإخنائی (۱۹۸ بہامش تلخیص کتاب الاستغاثہ) میں ذکر کیا ہے اور اس کی نسبت ابن شبہ کی تاریخ المدینہ کی طرف کی ہے اور کئی لوگوں نے اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ ذہبی کی المیزان (۲/ ۴۲۹) میں ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۲۷، ۶۵۹، الإقناع ۱/ ۳۲۳، الفتاویٰ لابن تیمیہ ۲۶/ ۱۴۶۔

(۳) تحفۃ الراکع والساجد/ ۱۳۹۔

(۴) الإقناع ۱/ ۳۲۳۔

جو نبی کریم علیہ السلام کے زمانہ میں تھا۔ یا وہ حصہ ہے جو آج موجود ہے؟ تو انھوں نے کہا: بلکہ وہ حصہ ہے جو آج موجود ہے۔ انھوں نے کہا: اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے اس کی خبر دی جو آپ کے بعد ہوگا۔ آپ کے لئے زمین لپیٹ دی گئی، اور پورب سے پچھم تک ساری زمین دکھادی گئی، آپ نے اس کو بیان کیا جو آپ کے بعد ہوگا۔ چنانچہ اس وقت جس نے یاد کرلیا کرلیا، اور جو بھول گیا بھول گیا۔ اگر ایسا نہیں ہوتا تو خلفاء راشدین صحابہ کی موجودگی میں اس میں اضافہ کرنے کو جائز نہیں سمجھتے اور کسی نے ان پر نکیر نہیں کی (۱)۔

لیکن اُبّی نے حدیث: "صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة ......" (۲) کی شرح میں کہا: فضیلت آپ کی اس مسجد کے ساتھ خاص ہے جو آپ کے زمانہ میں تھی۔ اس کے بعد اس میں جو اضافہ ہوا ہے اس میں نہ ہوگی، لہٰذا اس میں حضرت عثمانؓ نے جو اضافہ کیا ہے وہ اس فضیلت میں داخل نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ حصہ ان کا بنایا ہوا ہے اور ان کا بنایا ہوا اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت اس میں اضافہ کرنے کی وجہ سے ان پر نکیر کی گئی تو انھوں نے دلیل میں یہ حدیث پیش کی: "من بنى مسجداً بنى الله له بيتا في الجنة" (۳) (اگر کوئی شخص کوئی مسجد بنائے گا تو اللہ تعالیٰ اس کے لئے جنت میں گھر بنائے گا)، چنانچہ انھوں نے اس کے بنانے کو اپنے لئے قرار دیا (۴)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ یہ فضیلت خود نبی کریم علیہ السلام کی اس مسجد کے ساتھ خاص ہوگی جو آپ کے زمانہ میں تھی، آپ کے بعد جو اضافہ ہوا ہے اس میں یہ فضیلت نہ ہوگی (۱)۔

یہی ابن عقیل، ابن الجوزی اور حنابلہ کی ایک جماعت کا مذہب ہے (۲)۔

(۱) وفاء الوفاء ۱/ ۳۵۷، ۲/ ۴۲۴۔
(۲) حدیث: "صلاة في مسجدي هذا......" کی تخریج فقرہ / ۱۴ میں گذر چکی۔
(۳) حدیث: "من بنى مسجدا" کی روایت بخاری نے (فتح الباری ۱/ ۵۴۴) اور مسلم نے (۴/ ۲۲۸۷) میں کی ہے۔
(۴) شرح مسلم للابی ۳/ ۴۷۷ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔

(۱) إعلام الساجد / ۲۴۷، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۱۱، حاشیۃ الجمل ۲/ ۴۸۳، المجموع ۸/ ۲۷۷۔
(۲) الإقناع ۱/ ۳۲۳۔

۴ - مسجد نبوی تک پیدل جانے کی نذر ماننا:

۱۶ - اگر کوئی شخص مسجد نبوی تک پیدل جانے کی نذر مانے تو اس کو پورا کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ اس کو پورا کرنا اس پر لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک نذر کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ مقصود عبادت ہو اور اس جنس کی کوئی عبادت فرض یا واجب ہو اور مسجد نبوی تک جانا واجب نہیں ہے، اس کے برخلاف اگر مسجد حرام تک پیدل جانے کی نذر مانے تو اس کو پورا کرنا اس پر لازم ہوگا (۳)۔

یہی شافعیہ کا مذہب ہے (۴)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر نماز، روزہ یا اعتکاف کی نیت کرے تو نذر کو پورا کرنا لازم ہوگا۔ لیکن پیدل جانا اس پر لازم نہ ہوگا اس کو سوار ہو کر جانا جائز ہوگا (۵)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ پیدل جا کر نذر کو پورا کرنا لازم ہوگا، انھوں نے نبی کریم علیہ السلام کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام،

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۷۳۵۔
(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۳۶۳۔
(۵) بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۴۵، الشرح الصغیر ۲/ ۲۵۵۔

ومسجدی هذا والمسجد الأقصیٰ" [۱] (تین مساجد کے علاوہ کسی مسجد کی طرف سفر نہ کیا جائے، مسجد حرام، رسول اللہ ﷺ کی مسجد اور مسجد اقصیٰ)۔

انھوں نے کہا: اس وقت مسجد میں دو رکعت نماز پڑھنا اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ نذر کا مقصد، طاعت وعبادت ہے اور یہ صرف نماز سے حاصل ہوگی، لہٰذا اس کی نذر میں یہ داخل ہوگی جیسا کہ مسجد حرام تک پیدل جانے کی نذر ماننے والے پر حج یا عمرہ لازم ہوتا ہے [۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (نذر)۔

۵- نبی کریم ﷺ کی قبر کی زیارت کرنا:

۱۷- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ نبی کریم ﷺ کی قبر کی زیارت کرنا مستحب ہے، ایک جماعت نے کہا کہ وہ سنت مؤکدہ ہے جو واجبات کے درجہ کے قریب ہے، حنفیہ کی ایک جماعت کے نزدیک یہی مفتی بہ ہے [۳]۔

مالکی فقیہ ابوعمران موسیٰ بن عیسیٰ الفاسی کا مذہب ہے کہ یہ واجب ہے [۴]۔

اس کے مشروع ہونے کی ایک دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَّلَمُوْا أَنْفُسَهُمْ جَآءُوْكَ فَاسْتَغْفَرُوْا اللّٰهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُوْلُ لَوَجَدُوْا اللّٰهَ تَوَّابًا رَّحِيْماً**" [۵] (اور کاش کہ جس وقت یہ اپنی جانوں پر زیادتی کر بیٹھے تھے آپ کے پاس آ جاتے پھر اللہ سے مغفرت چاہتے، اور رسول بھی ان کے حق میں مغفرت چاہتے تو یہ ضرور اللہ کو توبہ قبول کرنے والا اور مہربان پاتے)، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**من زارنی بعد موتی فکأنما زارنی فی حیاتی**" [۱] (اگر کوئی شخص میری موت کے بعد میری زیارت کرے گا گویا وہ میری حیات میں میری زیارت کرے گا)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (زیارة النبی ﷺ فقرہ/۲)۔

مسجد نبوی سے رخصت ہونے کے آداب:

۱۸- جو شخص اپنے وطن لوٹنے کا ارادہ کرے اس کے لئے مستحب ہے کہ مسجد میں نماز پڑھے اور اس کے بعد جو چاہے دعا کرے پھر قبر شریف پر آئے، نبی کریم ﷺ کو سلام کرے اور جو چاہے دعا کرے۔ نیز اللہ تعالیٰ سے درخواست کرے کہ اس کو صحیح سالم اہل وعیال کے پاس پہنچا دے اور کہے: اے اللہ کے رسول یہ آخری ملاقات نہ ہو، اور اللہ تعالیٰ سے دعا کرے کہ دوبارہ اپنے حرم اور اپنے نبی محمد ﷺ کے حرم میں خیر وعافیت کے ساتھ واپس لائے [۲]۔

---

(۱) حدیث: "لا تشد الرحال" کی تخریج فقرہ/۱۳ میں گذر چکی۔
(۲) المغنی ۹/۱۲۔
(۳) فتح القدیر ۳/ ۹۴، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۲۶، المغنی ۳/ ۵۵۶۔
(۴) الشفاء ۲/ ۱۵۰۔
(۵) سورۂ نساء/ ۶۴۔

(۱) حدیث: "من زارنی بعد موتی......" کی روایت دارقطنی نے السنن (۲/ ۲۷۸) نے کی ہے۔ ابن حجر نے اس کو التلخیص الحبیر (۲/ ۲۶۶، ۲۶۷) میں ضعیف قرار دیا ہے۔
(۲) فتح القدیر ۳/ ۹۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۲۶، المغنی ۳/ ۵۴۶۔

مسح

تعریف:

۱- لغت میں مسح کے چند معانی ہیں: کہا جاتا ہے: **مسح الشئ المتلطخ أو المبتل مسحا**: یعنی اس پر پانی وغیرہ کا جو اثر ہے، اس کو دور کرنے کے لئے اس پر ہاتھ پھیرنا، **مسح علی الشئ بالماء أو الدهن**: پانی یا تیل ملنا، **مسح بالشئ**: پونچھنا، قرآن کریم میں ہے: "وَامْسَحُوا بِرُءُ وْسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ" (۱) (اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو اور اپنے پیروں کو ٹخنوں سمیت (دھولیا کرو))، **مسح الله العلة عن العليل**: شفاء دینا وغیرہ (۲)۔

اصطلاح میں مسح لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- غسل:

۲- غسل لغت میں: غین کے فتحہ کے ساتھ غسل کا مصدر ہے، اسم غسل ہے۔ یعنی پورے بدن کو دھونا (۴)۔

اصطلاح میں: شربینی خطیب نے کہا: غسل، نیت کے ساتھ

(۱) سورۂ مائدہ ۶۔
(۲) المعجم الوسیط۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۶۷۔
(۴) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

پورے بدن پر پانی بہانا ہے (۱)۔

ب- تیمّم:

۳- لغت میں تیمّم کا معنی قصد و ارادہ کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **تيممه بالرمح**: نیزہ سے نشانہ بنانا (۲)۔ اسی کے مثل **تأممه** ہے، اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيْثَ مِنْهُ تُنْفِقُوْنَ" (۳) (اور خراب چیز کا قصد بھی نہ کرو کہ اس میں سے خرچ کروگے)۔

اصطلاح میں جیسا کہ حنابلہ نے کہا: تیمّم مخصوص طریقہ پر پاک کرنے والی مٹی سے چہرہ اور دونوں ہاتھوں پر مسح کرنا ہے (۴)۔

مسح تیمّم سے عام ہے۔

مسح کے احکام:

مسح کے بہت سے احکام ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

اول: وضو میں سر کا مسح کرنا:

سر پر مسح سے متعلق گفتگو کے کئی پہلو ہیں، جیسا کہ آگے آرہا ہے:

الف- وضو میں سر کا مسح کرنا:

۴- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مطلقاً سر کا مسح کرنا وضو میں فرض ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۶۸۔
(۲) تاج العروس، لسان العرب۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۶۷۔
(۴) کشاف القناع ۱/ ۱۶۰۔

"وَأَمۡسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمۡ" [1] (اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو)۔

ب-سر کے مسح میں کافی ہوجانے والی مقدار:

۵- کافی ہوجانے والی مقدار کے مسح میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک ان کے مشہور قول کے مطابق، کافی ہوجانے والی مقدار چوتھائی سر کا مسح کرنا ہے، جیسا کہ حسن نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے اور یہی امام زفرؒ کا قول بھی ہے، ابن عابدین نے کہا: چوتھائی کی روایت بھی معتمد ہے اور یہی متاخرین کا مذہب ہے۔

اس کی مقدار چوتھائی قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ بہت سے احکام میں چوتھائی کا اعتبار کرنا ظاہر ہے جیسا کہ چوتھائی سر کے مونڈنے سے محرم حلال ہوجاتا ہے، اس سے کم میں حلال نہیں ہوتا ہے۔

دوسری روایت: پیشانی کی مقدار ہے۔ اس کو کرخی اور طحاوی نے ذکر کیا ہے، حنابلہ میں قاضی کا قول یہی ہے قدوری نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ ہدایہ میں ہے کہ یہ چوتھائی کے برابر ہے۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ پیشانی کی مقدار چوتھائی سے کم ہے۔

اس کی مقدار پیشانی کے برابر قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ بالاجماع آیت سے مراد پورے سر کا مسح کرنا نہیں ہے، لہٰذا آیت کو پورے سر پر محمول کرنا ممکن نہ ہوگا نہ مطلقاً بعض پر محمول کرنا ممکن ہوگا، لہٰذا ضروری ہوگا کہ اس کو اتنی مقدار پر محمول کیا جائے کہ عرف میں اس کو مسح کہا جاسکے، اور یہ معلوم نہیں ہے لیکن نبی کریم ﷺ نے اپنے عمل کے ذریعہ اس کی وضاحت کی ہے، چنانچہ حضرت مغیرہ بن شعبہ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے: "أنه بال وتوضأ ومسح على ناصيته" [1] (آپ ﷺ نے پیشاب کیا، اور وضوء کیا اور اپنی پیشانی کے بقدر مسح کیا)، آپ ﷺ کا عمل کتاب اللہ کے اجمال کا بیان ہوگیا۔

تیسری روایت: تین انگلیوں کی مقدار ہے، اس کو ہشام نے نقل کیا ہے۔ ایک قول ہے کہ یہ ظاہر الروایہ ہے۔ ظہیریہ میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔

اس روایت کی وجہ: مسح کا حکم کسی آلہ کا متقاضی ہوگا، اس لئے کہ آلہ کے بغیر مسح نہیں ہوسکتا ہے اور عادۃً مسح کا آلہ ہاتھ کی انگلیاں ہیں اور ہاتھ کی تین انگلیاں، اکثر انگلیاں ہیں۔ اکثر کل کے حکم میں ہوتا ہے، تو گویا تین صراحت ہے [2]۔

مشہور قول میں مالکیہ کا مذہب اور راجح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ واجب، پورے سر کا مسح کرنا ہے۔

مالکیہ نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَامۡسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمۡ" [3] (اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو)۔

آیت میں باء تاکید کے لئے زائد ہے اور معنی ہے: "وَأَمۡسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمۡ" [4]۔

اسی طرح حنابلہ نے اسی آیت سے استدلال کیا ہے اور کہا ہے: اس آیت سے پورے سر کا مسح کرنا معلوم ہوتا ہے، اور نبی کریم ﷺ کا عمل آیت کے لئے بیان ہے، آیت میں باء الصاق کے لئے ہے

---

(۱) سورۂ مائدہ/۶۔

---

(۱) حدیث المغیرۃ: "أنه ﷺ بال وتوضأ ومسح على ناصيته" کی روایت مسلم (۲۳۱/۱) نے کی ہے۔

(۲) فتح القدیر ۱۵/۱، اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار احیاء التراث العربی، بدائع الصنائع ۴/۱، الاختیار ۷/۱-۸، حاشیہ ابن عابدین ۶۷/۱۔

(۳) سورۂ مائدہ/۶۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۸۸/۱، تفسیر القرطبی ۸۷/۶، بدایۃ المجتہد ۲۷/۱۔

یعنی فعل کو مفعول کے ساتھ ملانے کے لئے ہے [١]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ وضو کے فرض میں اتنا کافی ہوجائے گا جس کو مسح کہا جاسکے، سر کی بعض کھال کا ہو یا بعض بال کا ہو اگر چہ ایک ہی بال ہو یا اس کا بعض حصہ ہو بشرطیکہ سر کی حد میں ہو بایں طور کہ اگر بال کو کھینچا جائے تو وہ سر کی حد سے نہ نکلے، اگر اس کے نیچے لٹکنے کی وجہ سے سر کی حد سے نکل جائے تو کافی نہ ہوگا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ" اور حدیث میں ہے: "أنه ﷺ مسح بناصيته وعلى العمامة" [٢] (آپ ﷺ نے اپنی پیشانی پر مسح کیا اور عمامہ پر مسح کیا) اور بعض کے مسح پر اکتفاء کیا اس لئے کہ مطلق مسح سے یہی سمجھا جاتا ہے [٣]۔

سر کے مسح کی کیفیت، مسح کے تکرار اور مسح کے بدلہ میں سر کے دھونے کے بارے میں فقہاء کے نزدیک تفصیل ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (وضوء)۔

دوم: دونوں کانوں کا مسح کرنا:

٦- دونوں کانوں کے مسح کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا وہ سنت ہے یا فرض اور کیا ان کے لئے نیا پانی لیا جائے گا؟

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (وضوء)۔

سوم: گردن کا مسح کرنا:

٧- مالکیہ اور رافعی کے علاوہ شافعیہ کا مذہب ہے کہ گردن کا مسح کرنا مستحب نہیں ہے بلکہ مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ دین میں غلو کرنا ہے اور

(١) کشاف القناع ١/ ٩٨، الإنصاف ١/ ١٦١۔

(٢) حدیث: "أنه ﷺ مسح بناصيته وعلى العمامة" کی روایت مسلم (١/ ٢٣١) نے کی ہے۔

(٣) مغنی المحتاج ١/ ٥٣۔

نووی نے کہا: یہ بدعت ہے [١]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ گردن کا مسح کرنا مستحب ہے [٢]۔

دیکھئے تفصیل اصطلاح (رقبہ فقرہ/ ٢)۔

چہارم: عمامہ پر مسح کرنا:

٨- حنفیہ کا مذہب ہے کہ عمامہ پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ" (اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو)، نیز اس لئے کہ عمامہ کو اتارنے میں اس کو کوئی مشقت نہ ہوگی، لہٰذا دونوں آستینوں کی طرح اس پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ موزوں پر مسح کرنا حرج کی وجہ سے ہے اور عمامہ کو اتارنے میں کوئی حرج نہیں ہے، امام محمد نے اپنی مؤطا میں کہا: ہم تک یہ بات پہنچی ہے کہ پہلے عمامہ پر مسح کیا جاتا تھا پھر چھوڑ دیا گیا۔ یہی عروہ، نخعی، شعبی اور قاسم کا قول ہے [٣]۔

مالکیہ کے نزدیک عمامہ پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا الا یہ کہ اس کے اتارنے سے ضرر کا اندیشہ ہو اور جس ٹوپی وغیرہ پر عمامہ لپیٹا گیا ہو اس پر مسح کرنے پر قادر نہ ہو، اگر سر کے بعض حصہ پر مسح کرنا ممکن ہو تو اس کو ادا کرے گا اور عمامہ پر اس کو مکمل کرنا واجب ہوگا یہی معتمد قول ہے [٤]۔

شافعیہ کے نزدیک، وضوء میں سر کے مسح کے فرض کو ادا کرنے کے لئے عمامہ پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ سر کے کچھ بال پر مسح کرنا ضروری ہوگا، افضل یہ ہے کہ پیشانی سے کم پر اکتفاء نہ کرے، البتہ

(١) حاشیۃ الدسوقی ١/ ١٠٣، ١٠٤، الجمل ١/ ١٢٩، ١٣٠۔

(٢) الاختیار ١/ ٩۔

(٣) حاشیہ ابن عابدین ١/ ١٨١، الاختیار ١/ ٢٥، حاشیۃ الدسوقی ١/ ١٦٤، بدایۃ المجتہد ١/ ٢٨، ٢٩، المغنی ١/ ٣٠٠ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(٤) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ١/ ١٦٤، ١٦٥۔

پورے سر کے مسح کی سنت کو ادا کرنے کے لئے مذکورہ چیزوں پر مسح کرنا اور عمامہ پر مکمل کرنا جائز ہوگا، جبکہ جمل میں مذکور شرائط پائی جائیں جو درج ذیل ہیں:

عمامہ پر پسو کا خون وغیرہ نہ ہو، عمامہ کے اس حصہ پر مسح نہ کرے جو سر کے مسح کئے ہوئے مقدار کے محاذی ہو اور عمامہ کے پہننے میں گناہ گار نہ ہو(۱)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ عمامہ پر مسح کرنا جائز ہوگا، ابن المنذر نے کہا: عمامہ پر مسح کرنے والوں میں حضرت ابوبکرؓ ہیں، یہی عمر بن عبدالعزیز، حسن، قتادہ، مکحول، اوزاعی اور ابوثور کا قول ہے، انھوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت مغیرہ بن شعبہ سے مروی ہے، انھوں نے کہا: "**توضأ رسول الله ﷺ ومسح على الخفين والعمامة**" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے وضو کیا اور موزوں پر اور عمامہ پر مسح کیا)، نیز اس لئے کہ شریعت نے جس جگہ پر مسح کا حکم دیا ہے عمامہ اس میں حائل ہے، لہٰذا موزوں کی طرح اس پر بھی مسح کرنا جائز ہوگا، نیز اس لئے کہ سر ایسا عضو ہے کہ تیمم میں اس کی فرضیت ساقط ہوجاتی ہے، لہٰذا قدم کی طرح اس کے حائل پر بھی مسح کرنا جائز ہوگا اور راجح مذہب یہ ہے کہ عمامہ کے اکثر حصہ پر مسح کر لینا کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ بدل کے طور پر مسح کئے جانے والے دو امور میں سے ایک ہے (۳)۔

عمامہ پر مسح کرنے کے شرائط:

۹- جو لوگ عمامہ پر مسح کے جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس پر مسح کے جائز ہونے کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

الف- عمامہ پورے سر کو چھپانے والا ہو سوائے اس کے جس کے کھلا رکھنے کی عادت ہو جیسے سر کا اگلا حصہ اور دونوں کان، اس لئے کہ ان کو کھلا رکھنے کی عادت ہے، اس وجہ سے کہ اس سے بچنے میں مشقت ہے، اگر سر کے جس حصہ کو کھلا رکھنے کی عادت ہو وہ کھلا ہوا ہو تو عمامہ کے ساتھ اس حصہ پر مسح کرنا مستحب ہوگا۔ امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ کی حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنے عمامہ اور پیشانی پر مسح کیا۔

کیا دونوں کو جمع کرنا واجب ہوگا؟ اس بارے میں امام احمد نے توقف کیا ہے، چنانچہ اس مسئلہ میں دو اقوال ہیں: اول: واجب ہوگا، اس کی دلیل حدیث ہے، نیز اس لئے کہ عمامہ پوشیدہ حصہ کا نائب ہے، لہٰذا باقی ماندہ اصل کے تقاضا کے مطابق باقی رہے گا جیسے جبیرہ (پٹی) ہے۔ دوم: واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ عمامہ سر کا نائب ہے، لہٰذا حکم اسی سے متعلق ہوگا اور فرض اس کی طرف منتقل ہوجائے گا اور ظاہر ہونے والے کے لئے کوئی حکم باقی نہیں رہ جائے گا، نیز اس لئے کہ دونوں کو ایک ساتھ واجب کرنا ایک عضو میں بدل اور مبدل کو جمع کرنے کا سبب ہوگا، لہٰذا بلا ضرورت جائز نہ ہوگا جیسے موزہ میں ہے۔

اگر عمامہ کے نیچے کوئی ٹوپی ہو اور اس کا کچھ حصہ ظاہر ہو تو بظاہر دونوں پر مسح کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ دونوں ایک عمامہ کے حکم میں ہوں گے۔

ب- عمامہ، مسلمانوں کے عمامہ کے طریقہ پر ہو بایں طور کہ اس کا کچھ حصہ تھوڑی کے نیچے ہو اس لئے کہ یہ اہل عرب کے عمامے ہوتے ہیں اور یہ دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ ساتر ہوتے ہیں اور ان کا اتارنا دشوار ہوتا ہے، لہٰذا اس پر مسح کرنا جائز ہوگا خواہ اس کا

---

(۱) حاشیۃ الجمل ۱/۱۲۸، ۱۲۹۔

(۲) حدیث: "توضأ رسول الله ﷺ ومسح على الخفين والعمامة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۰۸) اور مسلم (۱/۲۳۰) نے کی ہے۔

(۳) المغنی ۱/۳۰۰، الإنصاف ۱/۱۸۷، شرح منتہی الإرادات ۱/۶۲۔

شملہ ہو، یا اس کا کچھ حصہ تھوڑی کے نیچے نہ ہو۔

ج - عمامہ، حرام نہ ہو جیسے ریشم کا عمامہ اور غصب کیا ہوا عمامہ۔

د - عمامہ باندھنے والا مرد ہو لہٰذا عورت کے لئے عمامہ پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کو مردوں کی مشابہت اختیار کرنے سے منع کیا گیا ہے، لہٰذا عمامہ اس کے حق میں حرام ہوگا اور اگر اس کو کوئی عذر ہو تو یہ نادر ہوگا اور نادر سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے (۱)۔

عمامہ کے مسح میں وقت کا مقرر ہونا:

۱۰ - عمامہ کے مسح میں وقت کا متعین ہونا موزہ کے مسح میں وقت کے متعین ہونے کی طرح ہے، اس لئے کہ حضرت ابوامامہ نے روایت کی ہے: نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"یمسح علی الخفین والعمامة ثلاثا فی السفر ویوما ولیلة للمقیم"** (۲) (عمامہ اور موزوں پر سفر میں تین دن اور مقیم کے لئے ایک دن ورات مسح کیا جائے گا)، نیز اس لئے کہ رخصت کے طور پر اس پر مسح کیا جاتا ہے، لہٰذا موزہ کی طرح اس میں بھی وقت متعین ہوگا (۳)۔

مسح کے بعد عمامہ کو اتار دینا:

۱۱ - حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر عمامہ پر مسح کرنے کے بعد اس کو اتار دے تو اس کی طہارت باطل ہوجائے گی۔ اسی طرح اگر اس کا سر کھل جائے الا یہ کہ بہت معمولی ہو، اسی طرح اگر اس پر مسح کے بعد وہ کھل جائے اس لئے کہ یہ اس کے اتارنے کے درجہ میں ہوگا۔

اگر عمامہ کا کچھ حصہ پھٹ جائے تو اس میں دو روایتیں ہیں:

اول: اس کی طہارت باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ جس پر مسح ہوا ہے اس کا کچھ حصہ ختم ہوا ہے جبکہ عضو چھپا ہوا باقی ہے، لہٰذا طہارت باطل نہ ہوگی جیسے استر کے باقی رہنے کے ساتھ موزہ کا کچھ حصہ کھل جائے۔

دوم: اس کی طہارت باطل ہوجائے گی، قاضی نے کہا: اگر اس کا ایک پیچ پھٹ جائے تو مسح باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ جس پر مسح ہوا ہے وہ ختم ہوگیا، لہٰذا موزہ اتارنے کے مشابہ ہوگا (۱)۔

پنجم: وضوء میں ٹوپی پر مسح کرنا:

۱۲ - حنفیہ اور راجح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ وضوء میں سر کے بدلہ میں ٹوپی پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کو اتارنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

مالکیہ نے کہا: اگر ٹوپی کو اتارنے سے ضرر کا اندیشہ ہو تو اس پر مسح کرنا جائز ہوگا۔

شافعیہ نے کہا: اگر ٹوپی کو اٹھانا دشوار ہو یا اس کا ارادہ نہ ہو اس پر مسح کرکے مکمل کرے گا اور اس کو پورے سر کے مسح کی سنت حاصل ہوجائے گی اگرچہ حدث کی حالت میں اس کو پہنا ہو (۲)۔

ششم: دستانوں پر مسح کرنا:

۱۳ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ دستانوں پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اتارنے کے دشوار ہونے کی وجہ سے حرج کو دفع کرنے کے لئے مسح مشروع ہے اور دستانوں کو اتارنے میں کوئی

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث ابی امامۃ: "یمسح علی الخفین والعمامه ثلاثاً فی السفر ......" کو ابن قدامہ نے المغنی (۱/ ۳۸۳ طبع دار ہجر) میں ذکر کیا ہے اور خلال کی طرف اس کو منسوب کیا اور اس کے معلول ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۳) المغنی ۱/ ۳۰۴۔

(۱) المغنی ۱/ ۳۰۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۸۱، الشرح الکبیر ۱/ ۱۶۳، ۱۶۴، مغنی المحتاج ۱/ ۶۰، المغنی ۱/ ۳۰۴۔

حرج نہیں ہوگا (۱)۔

ہفتم: اوڑھنی پر عورت کے لئے مسح کرنا:

۱۴- حنفیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ عورت کے لئے اپنی اوڑھنی پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے اپنا ہاتھ اوڑھنی میں داخل کیا اور اپنے سر کا مسح کیا اور کہا: "**بهذا أمرني رسول الله ﷺ**" (۲) (مجھے رسول اللہ ﷺ نے اس کا حکم دیا ہے)، یہی نافع، نخعی، حماد بن ابی سلیمان، اوزاعی اور سعید بن عبد العزیز کا قول ہے اس لئے کہ وہ عورت کے سر کا لباس ہے لہٰذا وقایہ کی طرح اس پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا اور وقایہ پر مسح کرنا بالاتفاق کافی نہ ہوگا جیسے مرد کے لئے طاقیہ ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس لئے کہ وقایہ کو اتارنا دشوار نہیں ہے، البتہ اگر اوڑھنی باریک ہو کہ بال تک پانی پہنچ جائے تو پانی کے پہنچ جانے کی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک جائز ہوگا۔

حنابلہ کے نزدیک عورتوں کی اوڑھنی پر جو حلق کے نیچے تک لپیٹی گئی ہو مسح کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ حضرت ام سلمہؓ اپنی اوڑھنی پر مسح کرتی تھیں (۳)، اور نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "**أنه أمر بالمسح على الخفين والخمار**" (۱) (آپ ﷺ نے موزہ اور اوڑھنی پر مسح کرنے کا حکم دیا)، نیز اس لئے کہ وہ سر کا رائج لباس ہے جس کا اتارنا دشوار ہے، لہٰذا وہ عمامہ کے مشابہ ہوگا (۲)۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/۱۱، حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۸۱، الاختیار ۱/۲۵۔

(۲) حدیث عائشہ: "**أنها أدخلت يدها تحت الخمار ......**" کو کاسانی نے البدائع (۱/۵) میں ذکر کیا ہے ہمیں معلوم نہیں ہوسکا کہ کس نے اس کی روایت کی ہے۔

(۳) اثر ام سلمہؓ: "**أنها كانت تمسح على خمارها......**" کی روایت ابن ابی شیبہ نے المصنف (۱/۲۵) میں کی ہے۔ اس کی اسناد میں حسن بصری ہیں۔ جو تدلیس کرنے والے ثقہ ہیں، جیسا کہ میزان الاعتدال (۲/۵۲۷) میں ہے، اور حضرت حسن بصری نے عن کے ساتھ روایت کیا ہے۔

ہشتم: جبیرہ (پٹی) پر مسح کرنا:

۱۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عذر کی حالت میں، وضو، غسل یا تیمّم میں دھونے یا اصلی مسح کے بجائے پٹی پر مسح کرنا جائز ہے۔

اس بارے میں اصل وہ حدیث ہے جو حضرت علیؓ سے مروی ہے انھوں نے کہا: جنگ احد کے دن مرا گٹا ٹوٹ گیا اور مرے ہاتھ سے جھنڈا گر گیا تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**اجعلوها فی يساره، فإنه صاحب لوائي في الدنيا والآخرة**"، **فقلت: يا رسول الله: ما أصنع بالجبائر؟ فقال: "امسح عليها"** (۳) (اس کے بائیں ہاتھ میں اس کو دیدو کیونکہ یہ دنیا وآخرت میں میرا جھنڈا اٹھانے والا ہے، میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں پٹیوں پر کیا کروں گا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ان پر مسح کرلینا)۔

دیکھئے تفصیل (جبیرۃ فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

تیمّم میں مسح کرنے کا طریقہ:

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ چہرہ اور دونوں ہاتھوں پر مسح کرنا تیمّم

(۱) حدیث: "**أنه ﷺ أمر بالمسح على الخفين والخمار......**" کی روایت مسلم (۱/۲۳۱) نے حضرت بلالؓ سے کی ہے۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۱/۲۵، البدائع ۱/۵، ابن عابدین ۱/۱۸۱، المغنی ۱/۳۰۵، کشاف القناع ۱/۱۲۱۔

(۳) حدیث: "**اجعلوها فی يساره فانه صاحب لوائی ......**" کی روایت ابن ماجہ (۱/۲۱۵) نے اختصار کے ساتھ اور بیہقی (۱/۲۲۸) نے کی ہے۔ اور بوصیری نے الزوائد (۱/۸۴) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ بیہقی نے السنن الکبریٰ (۱/۲۲۸) میں کہا: اس باب میں کچھ ثابت نہیں ہے۔

کے ارکان میں سے ہے[1]۔

اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِّنْهُ" [2] (یعنی اپنے چہروں اور ہاتھوں پر اس سے مسح کرلیا کرو)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح (تیمّم فقرہ ۱۱)۔

مسح سے کون چیز پاک ہوجائے گی:

الف- چکنا جسم:

۱۷- اگر چکنا جسم والے کو نجاست لگ جائے تو مسح کے ذریعہ اس کے پاک ہونے میں درج ذیل اختلاف وتفصیل ہے:

حنفیہ اور ایک قول میں جس کو باجی نے امام مالک سے نقل کیا ہے مالکیہ کا مذہب ہے کہ ہر چکنی چیز جس میں مسامات نہ ہو جیسے آئینہ، ناخن، ہڈی، شیشہ اور تیل لگایا ہوا برتن وغیرہ مسح سے پاک ہوجائے گی، خواہ نجاست جرم والی لگے یا بے جرم والی، خواہ تر ہو یا خشک ہو، اس لئے کہ ان کے سخت ہونے کی وجہ سے نجاست کا کوئی حصہ ان کے اندر داخل نہ ہوسکے گا، لہٰذا مسح سے دور ہوجائے گی، نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کے صحابہ اپنی تلواروں سے کفار کو قتل کرتے تھے پھر ان کو پونچھ دیتے تھے اور ان کے ساتھ نماز پڑھتے تھے، نیز اس لئے کہ نجاست ان کے اندر داخل نہ ہوگی اور جو چیز اس کے ظاہر پر ہوگی مسح سے دور ہوجائے گی۔

لیکن اگر لوہے پر زنگ ہو یا اس پر نقش بنا ہوا ہو تو مسح سے پاک نہ ہوسکے گا، اس لئے کہ وہ چکنا نہیں ہے اسی طرح چکنا کپڑا مسح سے پاک نہ ہوگا اس لئے کہ اس میں مسامات ہوتے ہیں[1]۔

مالکیہ کے نزدیک معتمد قول ہے کہ جو چیز چکنی ہو اس میں مسامات نہ ہو جیسے تلوار، آئینہ اور جواہرات، اگر اس میں نجاست لگ جائے تو وہ معاف ہوگی خواہ خون کو پونچھ دے یا نہ پونچھے اور اس حکم کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ چیزیں دھونے سے خراب ہوجاتی ہیں اور خون مباح ہوتا ہے جیسے جہاد، قصاص، ذبح اور شکار کو زخمی کرنے کا خون لہٰذا اگر ظلم کا خون ہو تو دھونا واجب ہوگا[2]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر کسی چکنی چیز جیسے تلوار، چھری اور آئینہ وغیرہ کو نجاست لگ جائے تو مسح سے پاک نہ ہوگی بلکہ اس کو دھونا ضروری ہوگا[3]۔

ب- پچھنا لگانے کی جگہ:

۱۸- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر پچھنا لگانے کی جگہ کو تین صاف اور تر کپڑے سے پونچھ دے تو اس سے وہ جگہ پاک ہوجائے گی، اگر فصد کھولنے کی جگہ کے آس پاس خون لگ جائے اور پانی بہانے سے سوراخ میں اس کے داخل ہوجانے کا اندیشہ ہو تو اس کو بھی صاحب الفتح نے پچھنا لگانے کی جگہ پر قیاس کیا ہے[4]۔

اسی کے قریب وہ ہے جس کی صراحت مالکیہ نے پچھنا لگانے کی جگہ کے بارے میں کی ہے، انھوں نے کہا: اگر پچھنا لگانے یا فصد کھولنے کی جگہ سے خون کو پونچھ دے تو خون کا اثر معاف ہوجائے گا، اس لئے کہ اس جگہ پانی پہنچانے سے پچھنا لگوانے والے کو ضرر ہوگا۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۶۳، بدائع الصنائع ۱/۱۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۵۴، مغنی المحتاج ۱/۹۸، کشاف القناع ۱/۱۷۳، ۱۷۴۔

(۲) سورۂ مائدہ/۶۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۰۶، ۲۰۹، بدائع الصنائع ۱/۸۴، ۸۵، الاختیار ۱/۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/۷۷، ۷۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۷۷، ۷۸۔

(۳) حاشیۃ الجمل ۱/۱۹۰، المغنی ۱/۵۷۔

(۴) ابن عابدین ۱/۲۰۶، الاختیار ۱/۳۳۔

اور اس جگہ کے شفایاب ہونے تک معاف رہے گا جب شفایاب ہوجائے گا تو اس جگہ کو دھوئے گا، پھر معافی اس وقت ہوگی جبکہ نکلنے والے خون کا اثر ایک درہم سے زیادہ ہو ورنہ معافی میں مسح کا اعتبار نہ ہوگا(۱)۔

ج- موزہ اور جوتا:

۱۹- حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر موزہ یا جوتا میں نجاست لگ جائے اور وہ تر ہو تو دھوئے بغیر پاک نہ ہوگا خواہ نجاست جیسی بھی ہو، امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ مٹی پر پونچھنے سے پاک ہوجائے گا۔ نجاست جیسی بھی ہو، جسم والی ہو یا سیال ہو اگر نجاست خشک ہوگئی ہو اور اس کے لئے جسم نہ ہو جیسے پیشاب، شراب اور ناپاک پانی، تو دھوئے بغیر پاک نہ ہوگا اور اگر گاڑھے جسم والی ہو تو اگر منی ہو تو بالاجماع کھرچنے سے پاک ہوجائے گا اور اگر اس کے علاوہ ہو جیسے پاخانہ، گاڑھا خون اور گوبر وغیرہ تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پونچھنے سے پاک ہوجائے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک دھوئے بغیر پاک نہ ہوسکے گا(۲)۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے یہاں تفصیل واختلاف ہے۔

دیکھئے تفصیل اصطلاح (طہارۃ فقرہ/ ۲۴)۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۷۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۸۴، مراقی الفلاح ۴۳، ۴۴۔

مسح علی الخفین

تعریف:

۱- لغت میں مسح، مسح کا مصدر ہے۔ اس کا معنی کسی شی پر ہاتھ کو کھول کر گذارنا ہے(۱)۔

مسح علی الخفین: مخصوص زمانہ میں، مخصوص جگہ میں، مخصوص موزہ پر تری پہنچانا ہے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- غسل

۲- لغت میں غَسل: غین کے فتحہ کے ساتھ غسل کا مصدر ہے اور یہ کسی چیز پر مطلقاً پانی بہانا ہے۔

اصطلاح میں: مخصوص طریقہ پر کسی چیز پر پاک کرنے والا پانی بہانا ہے(۳)۔

ربط یہ ہے کہ مسح علی الخفین اور غسل میں سے ہر ایک حدث کو دور کرنے کا ذریعہ ہے۔

مسح علی الخفین کی مشروعیت:

۳- مسح علی الخفین کی مشروعیت ہونا سنت نبویہ مطہرہ سے ثابت

(۱) القاموس المحیط، مقاییس اللغۃ، التعریفات للجرجانی۔

(۲) الدر المختار ۱/ ۱۷۴۔

(۳) مختار الصحاح واللباب ۱/ ۱۴۔

ہے(۱)، اس میں سے ایک وہ حدیث ہے جس کی روایت حضرت علی بن ابی طالبؓ نے کی ہے: "لو كان الدين بالرأى لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر خفيه" (۲) (اگر دین کی بنیاد رائے پر ہوتی تو موزہ کے اوپر والے حصہ کے مقابلہ میں نیچے کے حصہ پر مسح کرنا اولیٰ ہوتا، میں نے رسول اللہ ﷺ کو اپنے موزوں کے ظاہر حصہ پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے)۔

نیز جریر بن عبداللہ بجلیؓ سے منقول ہے: انھوں نے پیشاب کیا پھر وضو کیا اور اپنے موزوں پر مسح کیا۔ ان سے کہا گیا: کیا آپ ایسا کرتے ہیں؟ تو انھوں نے کہا: ہاں، میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ پیشاب کیا پھر وضو کیا اور اپنے موزوں پر مسح کیا(۳)، حضرت جریر کا اسلام قبول کرنا اس سورۂ مائدہ کے نازل ہونے کے بعد ہوا۔ جس میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُ وسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ" (۴) (اے ایمان والو! جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو اور اپنے پیروں کو ٹخنوں سمیت (دھولیا کرو))، اور جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ مسح کے لئے ناسخ ہے۔

موزوں پر مسح کا مشروع ہونا اسّی سے زیادہ صحابہ رضی اللہ عالی عنہم نے نقل کیا ہے، ان ہی میں عشرۂ مبشرہ بھی ہیں (۱)۔

موزوں پر مسح کا شرعی حکم:

۴- موزوں پر مسح میں اصل جائز ہونا ہے، اور جمہور فقہاء کے نزدیک دھونا افضل ہے، یہ شارع کی طرف سے رخصت ہے اللہ تعالیٰ کو پسند ہے کہ اس کی رخصتوں پر عمل کیا جائے جیسا کہ اس کو یہ پسند ہے، اس کے نواہی سے پرہیز کیا جائے۔

حنابلہ کے نزدیک رخصت پر عمل کرتے ہوئے موزوں پر مسح کرنا افضل ہے، نیز اس لئے کہ مسح اور غسل میں سے ہر ایک مشروع امر ہے(۲)۔

کبھی موزوں پر مسح کرنا واجب ہوجاتا ہے، مثلاً عرفہ یا قیدی کے چھڑانے کے فوت ہوجانے کا اندیشہ ہو، یا اس کے دونوں پاؤں دھونے کے وقت اس کا پانی ختم ہوجائے اور اس کے پاس اولہ ہو جو نہ پگھلے تو اس سے مسح کرے گا یا وقت تنگ ہوا گر دھونے میں مشغول ہوگا تو وقت نکل جائے گا، یا اندیشہ ہو کہ امام جمعہ میں دوسرے رکوع سے سر اٹھالے گا، یا کسی میت پر نماز جنازہ پڑھنا اس پر فرض عین ہو اور وہ اگر پیر دھونے میں مشغول ہو اس کے خراب ہوجانے کا اندیشہ ہو، یا پورے شرائط کے ساتھ موزہ پہننے والا بے وضو ہو اور وقت داخل ہوجائے اور اس کے پاس اتنا پانی ہو جو صرف مسح کے لئے کافی ہو(۳)۔

---

(۱) شرح السنۃ ۱/ ۴۶۴، الفتح الربانی ۲/ ۶۹، ابوداؤد ۱/ ۳۶، صحیح مسلم ۳/ ۱۷۵، تحفۃ الأحوذی ۱/ ۳۱۶۔

(۲) حدیث: "لو كان الدين بالرأى......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۱۴) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۱/ ۱۶۰) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) نصب الرایہ ۱/ ۱۶۲، سنن نسائی ۱/ ۶۹، سنن ابن ماجہ ۱/ ۱۰۲، تحفۃ الأحوذی ۳/ ۳۱۳، ۳۱۵۔

(۴) سورۂ مائدہ/ ۶۔

---

(۱) الدر المختار ۱/ ۱۷۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۶۳، منتہی الإرادات ۱/ ۲۳، الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۷، المجموع ۱/ ۵۰۲، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۸۷، ۱۸۸، فتح القدیر ۱/ ۱۲۶- ۱۲۸، ابن عابدین ۱/ ۲۶۴۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۷۶ طبع بولاق، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۸۴، مطالب أولی النہی ۱/ ۱۲۵۔

موزوں پرمسح کرنے کی حکمت:

۵ - موزوں پرمسح کی حکمت ان لوگوں کوسہولت وآسانی پہنچانا ہے جن کے لئے ان کو اتارنا اور پیروں کو دھونا دشوار ہو خاص طور پر جاڑےاورسخت سردی میں،اورسفر میں جبکہ جلدی کرنا ہواورمسلسل سفر جاری رکھنا ہو۔

سفراورحضرمیں موزوں پرمسح کرنے کی مدت:

٦ -مسح کی مدت کی تعیین میں فقہاء کی دومختلف آراء ہیں:

اول: جمہورفقہاء حنفیہ،شافعیہ اورحنابلہ کی رائے ہے کہ موزوں پرمسح کی مدت حضر میں ایک دن ورات اور مسافر کے لئے تین دن ورات متعین ہے(۱)۔انھوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس کی روایت حضرت علی بن ابی طالبؓ نے کی ہے،انھوں نے کہا: "**جعل رسول الله ﷺ ثلاثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم**" (۲)(رسول اللہ ﷺ نے مسافر کے لئے تین دن وتین راتیں اورمقیم کے لئے ایک دن ورات متعین کیا ہے)، حنفیہ کے نزدیک خواہ وہ سفر طاعت کا ہو یا معصیت کا دونوں صورتوں میں جائز ہے،لیکن شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ ناجائز سفر کرنے والا مسافر،مقیم کی طرح صرف ایک دن ورات مسح کرے گا،اس لئے کہ اس سے جوزائد ہے وہ سفر کی وجہ سے اس کا فائدہ اٹھائے گا اور وہ ناجائز ہے،اس لئے اس کی وجہ سے اس کے لئے رخصت کا فائدہ اٹھانا جائز نہ ہوگا(۳)۔

(۱) فتح القدیر ار ۱۲۷،۱۳۰۔

(۲) حدیث: "**جعل رسول الله ﷺ ثلاثة ايام......**" کی روایت مسلم (ار ۲۳۲) نے کی ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ار ٦۴،منتہی الإرادات ار ۲۲،المجموع ار ۵۰۴، ۵۱۰،روضۃ الطالبین ار ۱۳۱۔

دوم: مالکیہ کی رائے ہے سفر وحضر میں موزوں پرمسح کرنا جائز ہوگا اگرچہ سفر ناجائز ہو، یہی معتمد قول ہے زمانہ کی کوئی تعیین نہ ہوگی،لہٰذا ان کونہیں اتارے گا الا یہ کہ غسل واجب ہوجائے،مکلّف کے لئے ہر ہفتہ میں ایک بار جمعہ کے دن ان کو اتارنا مندوب ہوگا اگرچہ جمعہ کے لئے غسل کا ارادہ نہ ہو اور ہر ہفتہ میں ایک بار ان کو اتارنا اس دن کے مثل میں ہوگا جس دن ان دونوں کو پہنے،لہٰذا اگر کسی وجہ سے یا بلا وجہ ان کو اتار دے گا تو دونوں پاؤں دھونا واجب ہوجائے گا(۱)۔

انھوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس کی روایت ابی بن عمارۃ نے کی ہے،انھوں نے کہا: میں نے کہا: "**يا رسول الله، أمسح على الخفين؟ قال نعم قلت: يوما؟ قال: يوما قلت: يومين؟ قال: يومين قلت: وثلاثة؟ قال: وما شئت**"(۲)(اے اللہ کے رسول! کیا میں موزوں پرمسح کرسکتا ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں،میں نے پوچھا: کیا ایک دن؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ایک دن، میں نے پوچھا: کیا دو دن؟ آپ ﷺ نے فرمایا: دو دن، میں نے کہا: کیا تین دن؟ آپ ﷺ نے فرمایا: جتنا چاہو)۔

نیز اس لئے کہ یہ طہارت میں مسح ہے،لہٰذا اس میں کسی وقت کی تعیین نہ ہوگی جیسے وضو میں سر کا مسح کرنا اور پٹیوں پرمسح کرنا، نیز اس لئے کہ وقت کی تعیین طہارت کے ٹوٹنے میں مؤثر نہیں ہوتی ہے۔ طہارت کو توڑنے والی چیز صرف حدث یعنی پیشاب، پاخانہ اور

(۱) الشرح الصغیر ار ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۸،جواہر الإکلیل ار ۲۴۔

(۲) حدیث: "**يا رسول الله امسح على الخفين؟ قال: نعم ......**" کی روایت ابوداؤد (ار ۱۰۹) نے اور دارقطنی نے السنن (ار ۱۹۸) میں کی ہے۔ دارقطنی نے کہا: یہ اسناد ثابت نہیں ہے،ابن حجر نے التلخیص الحبیر (ار ۱٦۲) میں اس کوضعیف قرار دیا ہے۔

جنابت وغیرہ ہے (۱)۔

موزوں پر مسح کے شرائط:

۷- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ جس پر غسل واجب ہو اس کے لئے موزوں پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا۔ بلکہ موزہ اتارنا اور غسل کرنا اس پر واجب ہوگا اسی طرح ان کا مذہب ہے کہ معین شرائط کے ساتھ حدث اصغر سے مسح کرنا جائز ہوگا۔ ان شرائط کی دو قسمیں ہیں، بعض شرائط متفق علیہ ہیں، اور بعض شرائط میں اختلاف ہے، بعض نے ان کی شرط لگائی ہے جبکہ دوسرے بعض لوگوں نے ان کی شرط نہیں لگائی ہے۔

متفق علیہ شرائط:

۸- الف- مکمل طہارت پر موزوں کو پہننا، اس لئے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ کی حدیث ہے، انھوں نے کہا: "**كنت مع النبي ﷺ في سفر فأهويت لأنزع خفيه فقال: دعهما فإني أدخلتهما طاهرتين فمسح عليهما**" (۲) (میں ایک سفر میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھا، میں آپ ﷺ کے موزے اتارنے کے لئے جھکا تو آپ ﷺ نے فرمایا: انھیں چھوڑ دو میں نے طہارت کی حالت میں ان کو پہنا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے ان پر مسح کیا)۔

اس شرط کی بعض جزئیات میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ چنانچہ شافعیہ کے علاوہ جمہور فقہاء یہ شرط لگاتے ہیں کہ وضو یا غسل کے ذریعہ پانی سے طہارت حاصل ہو لیکن شافعیہ پانی یا تیمم کے ذریعہ طہارت کے ہونے کو جائز قرار دیتے ہیں، لیکن وہ مثلاً پانی کے نہ ہونے کی وجہ سے نہ ہو بلکہ اس کے استعمال پر قادر نہ ہونے کی وجہ سے ہو۔

حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ طہارت مکمل ہو یعنی وضو یا غسل کے ذریعہ طہارت کے مکمل ہونے کے بعد ان کو پہنے جبکہ حنفیہ کی رائے ہے کہ پہننے کے بعد حدث کے وقت طہارت مکمل ہو، اگرچہ اس میں ترتیب کی رعایت نہ کرے اس لئے کہ ان کے نزدیک وضو میں ترتیب شرط نہیں ہے، البتہ جمہور کے نزدیک شرط ہے، لہٰذا اگر پہلے دونوں پاؤں دھولے پھر سر کا مسح کرے اور اپنا چہرہ اور دونوں ہاتھ کہنیوں سمیت دھولے پھر موزہ پہن لے تو حنفیہ کے نزدیک اس کا وضو ٹوٹنے پر اس کے لئے مسح کرنا جائز ہوگا، جمہور کے نزدیک جائز نہ ہوگا (۱)۔

ب- موزہ کا پاک ہونا، لہٰذا ناپاک موزہ پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک جیسے دباغت سے قبل مردار کا چمڑہ اور مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک دباغت کے بعد بھی، اس لئے کہ حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک چمڑا دباغت سے پاک ہوجاتا ہے جبکہ مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک پاک نہیں ہوتا ہے، اور نجس ممنوع ہے۔

ج- وضو میں جس حصہ کو دھونا فرض ہے اس حصہ کو موزہ کا چھپانے والا ہونا لہٰذا جو موزہ قدم کے ساتھ دونوں ٹخنوں کو چھپانے والا نہ ہو اس پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا (۲)۔

د- دونوں موزے پہن کر مسلسل پیدل چلنا ممکن ہو، اس شرط کی

---

(۱) الفتح الربانی ۲/ ۶۷، نصب الرایہ ۱/ ۱۶۷، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۸۸، نیل الأوطار ۱/ ۲۱۸۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۲۳۰، المبسوط ۱/ ۱۳۵، مغنی المحتاج ۱/ ۶۵، فتح القدیر ۱/ ۱۲۸، اور حدیث مغیرہ بن شعبہ: "كنت مع النبي ﷺ ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۰۹) نے کی ہے۔

(۱) منتہی الإرادات ۱/ ۲۲، المجموع ۱/ ۵۲۲، مغنی المحتاج ۱/ ۶۵، اوجز المسالک ۱/ ۲۵۱، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۸۸، فتح القدیر ۱/ ۱۳۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۶۵، منتہی الإرادات ۱/ ۲۳، الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۹، الدر المختار ۱/ ۷۴، نیل الاوطار ۱/ ۷۸، ۷۹، ابن عابدین ۱/ ۲۶۱، ۲۶۲۔

تفصیل درج ذیل ہے:

حنفیہ کی رائے ہے کہ دونوں کو پہن کر معروف طور پر ایک فرسخ یا اس سے زیادہ مسلسل پیدل چلنا ممکن ہو، ایک قول ہے: مسافر کے شرعی سفر کی مدت تک چلنا ممکن ہو، لہٰذا ایسے باریک موزہ پر جو اس مسافت میں مسلسل پیدل چلنے سے پھٹ جائے مسح کرنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح لکڑی، شیشہ یا لوہے کا موزہ بنانا جائز نہ ہوگا اسی طرح اس موزہ پر جو بغیر باندھے ہوئے پاؤں پر نہ ٹھہر سکے مسح کرنا جائز نہ ہوگا(۱)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ موزوں پر مسح کے جواز کے لئے یہ شرط ہے کہ معروف طریقہ پر اس کو پہن کر مسلسل پیدل چلنا ممکن ہو، لہٰذا ایسے ڈھیلے ڈھالے موزہ پر جو قدم پر نہ ٹھہر سکے مسح کرنا جائز نہ ہوگا۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ موزوں پر مسح کے جائز ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ سفر وحضر میں مسح کی مقررہ مدت میں ان کو پہن کر قضاء حاجات کے لئے آمد ورفت ممکن ہو۔ اس میں چمڑہ یا اس کے علاوہ مثلاً اون یا شیشہ وغیرہ سے بنایا ہوا برابر ہوگا۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ موزے چمڑہ، لکڑی یا اس کے علاوہ کسی چیز کے ہوں بشرطیکہ عرف میں ان کو پہن کر مسلسل پیدل چلنا ممکن ہو، نیز یہ بھی شرط ہے کہ قدم پر ٹھہر سکے(۲)۔

مختلف فیہ شرائط:

۹- الف- موزہ پھٹا ہوا نہ ہو۔ اس کے بعد اس پھٹن کی مقدار میں جو مسح سے مانع ہو درج ذیل اختلاف ہے:

حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ مکلفین سے حرج کو دور کرنے کے لئے معمولی پھٹن والے موزہ پر مسح کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ عام طور پر موزے پھٹن سے خالی نہیں رہتے ہیں، حنفیہ کے نزدیک قدم کی چھوٹی انگلیوں سے تین انگلیوں کے بقدر اور مالکیہ کے نزدیک تہائی قدم کے بقدر معاف ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ پھٹن والے موزہ پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا خواہ پھٹن بہت معمولی ہو، اس لئے کہ اس وقت وہ پورے قدم کو چھپانے والا نہ ہوگا اور قدم کے کھلے ہوئے حصہ کو دھونا اور چھپے ہوئے حصہ پر مسح کرنا ہوگا حالانکہ بیک وقت دھونے اور مسح کرنے کو جمع کرنا جائز نہیں ہے(۱)۔

ب- موزہ چمڑہ کا ہو، یہ شرط مالکیہ کے نزدیک ہے۔ انھوں نے یہ شرط لگائی ہے، لہٰذا ان کے نزدیک ریشم سے بنائے ہوئے موزہ پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح اون، روئی یا اس جیسی چیزوں سے بنائے ہوئے موزہ پر مسح کرنا صحیح نہ ہوگا الا یہ کہ اس پر چمڑہ چڑھا دیا جائے، اسی طرح انھوں نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ چمڑہ سلا گیا ہو، لہٰذا ایسے موزہ پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا جو چپکا یا گیا ہے۔

مالکیہ کے علاوہ جمہور کی رائے ہے کہ چمڑا یا اس کے علاوہ کسی چیز سے بنے ہوئے موزہ پر مسح کرنا جائز ہوگا بشرطیکہ باقی دوسرے شرائط کے ساتھ موزہ قدم تک پانی کے پہنچنے سے مانع ہو، اس لئے کہ موزہ اکثر ایسا ہی ہوتا ہے خواہ موزہ قدم پر خود ٹھہر جائے یا کاج، تسمہ یا فیتا کے ذریعہ باندھ کر ٹھہرے(۲)۔

ج- موزہ تنہا ہو بایں طور کہ صرف اس کو پہنے، لہٰذا اگر اس کے اوپر کوئی دوسری چیز پہن لے جیسا کہ جرموق کے تعلق سے اس کا حال ہے، جرموق وہ چیز ہے جو موزہ کے اوپر پہنا جاتا ہے، تو اس کے بارے میں فقہاء کے نزدیک تفصیل ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۶۳، ۲۶۴۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۶۶، الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۹، منتہی الإرادات ۱/ ۲۲۔

(۱) منتہی الإرادات ۱/ ۲۲، المجموع ۱/ ۵۲۲، مغنی المحتاج ۱/ ۶۷، شرح معانی الآثار ۱/ ۹۸۔
(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۴، فتح القدیر ۱/ ۱۲۷۔

حنفیہ کی رائے اور یہی مالکیہ کے نزدیک راجح ہے کہ جرموق پر مسح کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ حضرت بلال بن رباحؓ نے نبی کریم ﷺ کو موقین پر مسح کرتے ہوئے دیکھا، اور یہ ان کے نزدیک جرموق ہے[1]۔

حنفیہ نے جرموق پر مسح کے صحیح ہونے کے لئے تین شرطیں لگائی ہیں:

اول: اوپر والا چمڑا کا ہو، اگر چمڑا کے علاوہ ہو اور نیچے والے تک پانی پہنچ جائے تو اس پر مسح کرنا صحیح ہوگا۔

دوم: صرف اوپر والا تنہا پہن کر پیدل چلنے کے لائق ہو۔

سوم: دونوں کو طہارت کی حالت میں پہنے، لہٰذا جس طرح نیچے والے کو طہارت کی حالت میں پہنا ہے اسی طرح اوپر والا بھی طہارت کی حالت میں پہننا واجب ہوگا[2]۔

شافعیہ کے نزدیک نووی نے کہا: جرموق وہ ہے جو اکثر زیادہ ٹھنڈک کی وجہ سے موزہ کے اوپر پہنا جاتا ہے، لہٰذا اگر موزہ کے اوپر موزہ پہنے تو اس کے چار حالات ہوں گے:

اول: اوپر والا مسح کے لائق ہو، نیچے والا کمزور ہونے یا پھٹن کی وجہ سے مسح کے لائق نہ ہو تو صرف اوپر والے پر مسح ہوگا۔

دوم: اس کے برعکس ہو تو صرف نیچے والے پر مسح ہوگا، لہٰذا اگر اوپر والے پر مسح کرے اور تری نیچے والے تک پہنچ جائے اور نیچے والے پر مسح کا قصد کرلے تو کافی ہوجائے گا، اسی طرح اگر دونوں کا قصد کرلے تو صحیح قول کے مطابق کافی ہوجائے گا، اگر اوپر والے کا قصد کرے گا تو جائز نہ ہوگا، اور اگر کسی کا قصد نہ کرے بلکہ فی الجملہ مسح کا قصد کرے تو بھی اصح قول کے مطابق کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے مسح کے ذریعہ پاؤں کے فرض کو ساقط کرنے کا ارادہ کیا ہے۔

سوم: دونوں میں سے کوئی مسح کے لائق نہ ہو تو مسح کرنا ناممکن ہوگا۔

چہارم: دونوں مسح کے لائق ہوں، تو صرف اوپر والے پر مسح کرنے کے بارے میں دو اقوال ہیں: قدیم قول میں جائز ہوگا، جدید قول میں ممنوع ہوگا۔

میں کہتا ہوں: جمہور کے نزدیک جدید اظہر ہے، قاضی ابوالطیب نے ''الفروع'' کی شرح میں قدیم قول کو صحیح قرار دیا ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا: اگر موزہ پہن لے اور حدث کے قبل اس پر دوسرا موزہ پہن لے اور دونوں موزے صحیح ہوں تو ان میں سے جس پر چاہے مسح کرے گا، اگر چاہے تو اوپر والے پر مسح کرے گا، اس لئے کہ وہ چھپانے والا موزہ ہے اور خود قائم ہے لہٰذا تنہا کے مشابہ ہوگا اور اگر چاہے تو نیچے والے پر مسح کرے اس طرح کہ اوپر والے کے نیچے اپنا ہاتھ داخل کرے اور اس پر مسح کرے۔ اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک مسح کا محل ہے، لہٰذا اس پر مسح کرنا جائز ہوگا۔ اگر ایک پاؤں میں اس کے موزہ کے اوپر جرموق پہن لے اور دوسرے پاؤں میں کوئی جورب نہ پہنے بلکہ صرف موزہ پہنے رہے، تو اس جورب پر جس کو موزہ کے اوپر پہنا ہے اور اس موزہ پر جو دوسرے پاؤں میں ہے مسح کرنا جائز ہوگا اس لئے کہ حکم اسی سے متعلق ہے۔ اور اس موزہ سے متعلق ہے جو دوسرے پاؤں میں ہے اور یہ ایسا ہوگا جیسے کہ اگر اس کے نیچے کچھ نہ ہوا گر ایک موزہ صحیح ہو اور دوسرا پھٹا ہوا ہو تو اوپر والے پر مسح کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ دونوں ایک موزہ کے درجہ میں

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۷۹، جواہر الإکلیل ۱/۲۴، ۲۵، اور حدیث بلالؓ: ''رأیت النبی ﷺ......'' کی روایت ابوداؤد (۱/۱۰۶، ۱۰۷) اور حاکم نے المسند (۱/۱۷۰) میں کی ہے، حاکم نے کہا: یہ حدیث صحیح ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۷۹۔

(۱) الروضہ ۱/۱۲۷۔

ہوں گے، اسی طرح اگر صحیح پر پھٹا ہوا پہن لے اس کی صراحت کی گئی ہے۔ اگر ایک موزہ صحیح ہو اور دوسرا پھٹا ہوا ہو تو نیچے والے پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، الا یہ کہ نیچے والا ہی صحیح ہو تو اس پر مسح کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ وہ خود چھپانے والا ہے تو اس کے مشابہ ہوگا اگر تنہا ہو۔ اس کے برخلاف اگر اوپر والا ہی صحیح ہو تو نیچے والے پر مسح کرنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے وہ خود چھپانے والا نہیں۔ الانصاف میں کہا: اوپر والے اور نیچے والے میں سے ہر ایک صحیح قول کے مطابق غسل کا مستقل بدل ہے۔ اگر دونوں موزے پھٹے ہوئے ہوں اور ان دونوں میں سے کوئی، دوسرے کے اوپر نہ ہو اور دونوں محل فرض کو چھپائیں تو نہ دونوں پر مسح کرنا جائز ہوگا نہ ان دونوں میں سے کسی ایک پر، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک تنہا مسح کے لائق نہیں ہے، جیسا کہ اگر لفافہ پر پھٹا ہوا موزہ پہن لے۔ اگر اوپر والے پر مسح کرنے سے قبل اس کو اتار دے تو اس کا کوئی اثر نہ ہوگا جیسا کہ اگر تنہا ہو۔ اگر وضو کر لے اور موزہ پہن لے پھر وضو ٹوٹ جائے پھر دوسرا موزہ پہن لے تو اس پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو طہارت کے بغیر پہنا ہے، بلکہ نیچے والے پر مسح کرے گا یا حدث کے بعد پہلے والے موزے پر مسح کر لے پھر دوسرا موزہ پہن لے اگرچہ طہارت کے بعد ہو دوسرے پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ جس موزہ پر مسح کیا جائے وہ اپنے ماتحت کے دھونے کا بدل ہوتا ہے۔ اور بدل کے لئے دوسرا بدل ہونا جائز نہ ہوگا بلکہ نیچے والے پر مسح کرے گا، اس لئے کہ رخصت کا تعلق اسی سے ہے۔ اگر حدث سے قبل ایک موزہ پر دوسرا موزہ پہن لے اور اوپر والے پر مسح کرے پھر اوپر والے کو جس پر مسح کیا ہے اتار دے تو نیچے والے کو اتارنا اور وضو کا اعادہ کرنا اس پر لازم ہوگا اس لئے کہ وہی مسح کی جگہ ہے اور اس کو اتار دینا دونوں کو اتارنے کی طرح ہوگا اور رخصت کا تعلق دونوں سے ہوگا، لہٰذا وہ قدم کے کھل جانے کی طرح ہوگا[۱]۔

د- موزہ کا پہننا مباح ہو: یہ شرط مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے اور شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل ہے، چنانچہ وہ حضرات غصب کردہ، چوری کردہ موزہ یا سور کے چمڑا یا ریشم سے بنائے ہوئے موزہ پر مسح کرنے کو ناجائز قرار دیتے ہیں، اگرچہ حرام کو ٹھنڈک، برف کی ضرورت کی وجہ سے پہنے جیسا کہ یہ حنابلہ کی رائے ہے۔ حنفیہ اور اصح قول میں شافعیہ کے نزدیک موزہ پر مسح کرنا جائز ہوگا اگرچہ وہ مباح نہ ہو[۲]، حنابلہ کے نزدیک حج یا عمرہ کا احرام باندھنے والے کے لئے مسح کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے لئے سلا ہوا پہننا ممنوع ہے۔

ھ- اتنا باریک نہ ہو کہ اس کے اندر سے قدم ظاہر ہو۔ اس میں فقہاء کے درمیان درج ذیل تفصیل ہے:

حنفیہ کے نزدیک موزہ میں یہ شرط ہے کہ قدم تک پانی کے پہنچنے سے مانع ہو خواہ باریک ہو یا موٹا دبیز ہو، اس لئے کہ اصل پانی کا نہ پہنچنا ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ موزہ چمڑا کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ گذرا۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ موزہ میں یہ شرط ہے کہ اس کے باریک یا شفاف ہونے کی وجہ سے کھال نظر نہ آئے[۳]۔

و- وضو میں قدم کا جو حصہ دھونا فرض ہے، اس میں سے کچھ باقی ہو۔

---

(۱) کشاف القناع ۱/ ۱۱۷، ۱۱۸۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۹، المجموع ۱/ ۵۳۱، ۵۳۴، ۵۳۸، مغنی المحتاج ۱/ ۶۶، ۶۷۔

(۳) منتہی الإرادات ۱/ ۲۳، الدر المختار ۱/ ۵۰، کشف الحقائق ۱/ ۲۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۴۔

حنابلہ نے کہا: جس شخص کو ایک ہی پاؤں ہو، دوسرے پاؤں کے فرض حصہ میں سے کچھ بھی باقی نہ ہو اور باقی ماندہ پاؤں میں ایسا موزہ پہن لے جس پر مسح کرنا جائز ہو تو اس کے لئے اس پر مسح کرنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اس کے فرض کو چھپانے والا ہے۔

بہوتی نے کہا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر دوسرے پاؤں یا اس کے کچھ حصہ کے رہتے ہوئے اپنے ایک پاؤں میں موزہ پہن لے اور اس پر مسح کرنا اور دوسرے پاؤں یا اس کے باقی ماندہ حصہ کو دھونا چاہے تو یہ اس کے لئے جائز نہ ہوگا بلکہ دھوئے ہوئے پاؤں کے تابع کر کے موزہ کے اندر والے پاؤں کو دھونا واجب ہوگا، تاکہ ایک ہی محل میں بدل ومبدل کو جمع کرنا لازم نہ آئے (۱)۔

موزوں پر مسح کا طریقہ اور اس کی مقدار:

۱۰- حنفیہ کی رائے ہے کہ ہاتھ کی چھوٹی انگلیوں سے تین انگلیوں کے بقدر موزہ کے صرف ظاہر پر ایک بار مسح کرنا واجب ہے۔

اس کا طریقہ یہ ہے کہ موزوں پر مسح پاؤں کی انگلیوں کی طرف سے، پنڈلی کی طرف خط کھینچتے ہوئے شروع کرے چنانچہ اپنے دایاں ہاتھ کی انگلیاں اپنے داہنے پاؤں کے موزہ کے اگلے حصہ پر رکھے گا، اور اپنے بایاں ہاتھ کی انگلیاں اپنے بایاں پاؤں کے موزہ کے اگلے حصہ پر رکھے گا اور اپنے ہاتھ کی انگلیوں کو تھوڑا کشادہ کرے گا اس طرح کہ ممکن حد تک موزہ کے اکثر حصہ پر مسح ہوجائے۔ اسی وجہ سے قدم کے نیچے، اس کے کنارے، ایڑی یا پنڈلی پر مسح کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح مسح کی تکرار مسنون نہیں ہے (۲)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ موزہ کے پورے ظاہر پر مسح کرنا واجب ہے، اسی طرح نیچے کے حصہ پر مسح کرنا بھی مستحب ہے، چنانچہ اپنے دایاں ہاتھ کی انگلیاں اپنے بایاں پاؤں کی انگلیوں کے کناروں کے اوپر رکھے گا اور اپنے بایاں ہاتھ کی انگلیاں اپنے دایاں پاؤں کی انگلیوں کے نیچے رکھے گا اور اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دایاں پاؤں کے موزہ پر ٹخنوں کی طرف گذارے گا اور اپنے بایاں ہاتھ کی انگلیاں اپنے بایاں پاؤں کی انگلیوں کے کنارے اوپر اور اپنے دایاں ہاتھ اس کی انگلیوں کے نیچے رکھے گا، اسی طرح اپنے دونوں ہاتھ اپنے بایاں پاؤں کے موزہ پر ٹخنوں کی طرف گذارے گا اس طرح موزہ کے پورے ظاہر وباطن پر مسح ہوجائے گا (۱)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ محل فرض میں واجب مسح اتنا ہی ہے جس کو مسح کہا جاسکے اور یہ موزہ کے ظاہر پر مسح کرنا ہے، لہٰذا اس کے نیچے، کنارے یا پیچھے کے حصہ پر مسح نہیں کرے گا، اس لئے کہ مسح کو مطلق رکھا گیا ہے اس کی مقدار متعین نہیں ہے، لہٰذا اتنا کافی ہوگا جس کو مسح کہا جاسکے البتہ سنت یہ ہے کہ خط کی شکل میں موزہ کے ظاہر وباطن پر مسح عام ہو (۲) جیسا کہ مالکیہ نے کہا ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ موزہ کے مسح میں، انگلیوں کے ذریعہ خط کی شکل میں موزہ کے ظاہر کے اگلے اکثر حصہ پر مسح کرنا واجب ہے اس سے زیادہ، موزہ کے باطن، اس کے کنارے، پیچھے یا پنڈلی پر مسح کرنا مسنون نہیں ہے (۳)۔ اس لئے کہ احادیث میں لفظ مسح مطلقاً وارد ہے، اور نبی کریم ﷺ نے حضرت مغیرہ بن شعبہ کی حدیث میں اپنے عمل سے اس کی تفسیر کی ہے، انھوں نے کہا: "**توضأ النبی ﷺ ومسح علی الخفین فوضع یده الیمنیٰ علی خفه الأیمن، ووضع یده الیسریٰ علی خفه الأیسر ثم مسح**

(۱) کشاف القناع ۱/ ۱۱۱، ۱۱۲۔

(۲) تحفۃ الأحوذی ۳/ ۳۲۴، ۳۲۵، الدر المختار ۱/ ۴۸، کشف الحقائق ۱/ ۲۴، فتح القدیر ۱/ ۱۳۱، ۱۳۲، ابن عابدین ۱/ ۲۶۷۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۲۳۵، اوجز المسالک ۱/ ۲۵۲، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۸۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۶۷، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۳۰۔

(۳) منتہی الإرادات ۱/ ۲۳، کشاف القناع ۱/ ۱۱۸۔

أعلاهما مسحة واحدة حتى كأني أنظر إلى أثر أصابعه على الخفين" (۱) (نبی کریم ﷺ نے وضو کیا اور موزوں پر مسح کیا، چنانچہ اپنا دایاں ہاتھ اپنے داہنے موزہ پر اور اپنا بایاں ہاتھ اپنے بائیں موزہ پر رکھا پھر دونوں کے اوپر والے حصہ پر ایک بار مسح کیا۔ یہاں تک کہ گویا میں دونوں موزوں پر آپ کی انگلیوں کا اثر دیکھ رہا ہوں)۔

موزوں پر مسح کے نواقض:

۱۱- درج ذیل حالات میں موزوں پر مسح ٹوٹ جاتا ہے:

۱- نواقض وضو ہر وہ چیز جو وضو کو توڑ دیتی ہے، وہ موزوں پر مسح کو بھی توڑ دیتی ہے، اس لئے کہ مسح، وضو کے ایک جز کا بدل ہے اور اصل کو توڑنے والا بدل کو بھی توڑ دیتا ہے، لہٰذا اگر موزوں پر مسح کرنے والے کا وضو ٹوٹ جائے گا تو از سرنو وضو کرے گا اور اگر مسح کی مدت باقی ہو تو اپنے موزوں پر مسح کرے گا ورنہ موزے اتار کر اپنے پاؤں دھوئے گا۔

۲- غسل کو واجب کرنے والی چیز، مثلاً جنابت، حیض یا نفاس کا پایا جانا، اگر ان موجبات میں سے کوئی پایا جائے گا تو موزوں پر مسح ٹوٹ جائے گا اور ان کو اتارنا اور پورے بدن کو دھونا واجب ہوگا اور اگر اپنے موزوں پر مسح کرنا چاہے تو طہارت کے پورا ہو جانے کے بعد ان کے پہننے کے بعد نیا مسح کرے گا (۲)۔

(۱) فتح القدیر ۱/۱۳۱، اور حدیث المغیرہ بن شعبہ: "توضأ النبی ﷺ ومسح على الخفين......" کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۱/۲۹۲) میں کی ہے، ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۱/۱۶۱) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/۲۳۲، الدر المختار ۱/۴۹، ۵۰، الفواکہ الدوانی ۱/۱۹۰، مغنی المحتاج ۱/۶۸، روضۃ الطالبین ۱/۱۳۳، جواہر الإکلیل ۱/۲۵، فتح القدیر ۱/۱۳۲، ۱۳۳۔

۳- دونوں موزوں کا یا ان میں سے کسی ایک کا اتر جانا، لہٰذا اگر اس کے دونوں پاؤں یا ان میں سے ایک، موزہ کے اتر جانے سے یا اس کے دونوں قدم، یا ایک قدم یا اکثر قدم کے نکل جانے سے موزہ کے باہر نکل جائے تو مسح ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ محل مسح (دونوں قدم) اپنی جگہ سے الگ ہو گیا، اور اکثر کو کل کا حکم دینا تغلیب کے باب سے ہے، اس حالت میں حنابلہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک دونوں پاؤں کا دھونا واجب ہوگا، اس لئے کہ بدل یعنی مسح کے ختم ہو جانے کی وجہ سے دونوں پاؤں کی طہارت باطل ہو جائے گی اور بدل کے زائل ہو جانے کی وجہ سے ہم اصل کی طرف رجوع کریں گے اور اصل دھونا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک: اگر اس کے دونوں موزے یا ان میں سے ایک اتر جائے یا اس کے دونوں پاؤں یا ان میں سے ایک یا اس کا اکثر حصہ موزہ سے نکل جائے تو پورے وضو کا اعادہ واجب ہوگا، اس لئے مسح دھونے کے قائم مقام ہے اور جب مسح کیا ہوا زائل ہو جائے گا تو دونوں قدموں میں طہارت باطل ہو جائے گی لہٰذا پوری طہارت باطل ہو جائے گی کیونکہ طہارت میں تبعیض نہیں ہوتی ہے (۱)۔

۴- مدت کا گذر جانا: اگر مسح کی مدت گذر جائے اور وہ مقیم کے لئے ایک دن و رات ہے اور مسافر کے لئے تین دن اور تین رات ہے، تو موزوں پر مسح ٹوٹ جائے گا۔ اگر وہ وضو کرنے والا اور موزوں پر مسح کرنے والا ہو تو حنفیہ و شافعیہ کے نزدیک دونوں کو اتارنا اور صرف دونوں پاؤں دھونا واجب ہوگا، اس لئے کہ حدث موزہ کی جگہ تک محدود ہوگا اور وہ صرف دونوں قدم ہیں۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/۲۳۳، اوجز المسالک ۱/۲۵۱، کشف الحقائق ۱/۲۴، روضۃ الطالبین ۱/۱۳۲، ۱۳۳، جواہر الإکلیل ۱/۲۵، فتح القدیر ۱/۱۳۲، کشاف القناع ۱/۱۲۱۔

حنابلہ کے نزدیک اگر مسح کی مدت گذر جائے تو دونوں قدم میں مسح کے ٹوٹ جانے کی وجہ سے پورا وضوٹوٹ جائے گا اور پورے وضو کا اعادہ واجب ہوگا، اس لئے کہ حدث مکمل ہے، اس میں تبعیض نہیں ہوسکتی ہے، اور یہی شافعیہ کے نزدیک بھی ایک قول ہے[۱]۔

۵- دونوں موزوں کے پھٹ جانے یا مسح کی جگہ سے دونوں کے گر جانے کی وجہ سے دونوں پاؤں یا ان کے بعض کا ظاہر ہوجانا، اسی طرح دونوں پاؤں کی انگلیوں میں سے تین انگلیوں کے برابر ظاہر ہوجانے سے جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے، تہائی قدم کے بقدر ظاہر ہوجانے سے جیسا کہ مالکیہ کی رائے ہے مسح ٹوٹ جائے گا اور اس حالت میں حنابلہ کے علاوہ جمہور کے نزیک دونوں پاؤں کا دھونا واجب ہوگا اس لئے کہ ٹوٹنا اپنے محل تک محدود رہے گا اور وہ دونوں پاؤں ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک پورے وضو کا اعادہ واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا کل ہے جس میں تبعیض نہیں ہوتی ہے [۲]۔

۶- موزہ کے اندر، دونوں پاؤں یا ان میں سے ایک کے اکثر حصہ پر پانی کا پہنچ جانا، یہ حنفیہ کے نزدیک موزوں کے مسح کے لئے ناقض مانا جاتا ہے، اگر وہ باوضو باقی ہوتو دونوں موزوں کو اتارنا اور دونوں پاؤں دھونا واجب ہوگا، اس لئے کہ محل حدث پر اقتصار کیا جائے گا۔

مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک اگر پانی پاک ہوتو ایک قدم یا دونوں قدموں تک اس کا پہنچنا مسح کا ناقض نہیں سمجھا جائے گا[۳]۔

(۱) کشف الحقائق ۱ر۲۴، روضۃ الطالبین ۱ر۱۳۱، فتح القدیر ۱ر۱۳۵، کشاف القناع ۱ر۱۲۱۔

(۲) منتہی الإرادات ۱ر۲۴، الدر المختار ۱ر۱۹۴، جواہر الإکلیل ۱ر۲۴، فتح القدیر ۱ر۱۳۲، ابن عابدین ۱ر۲۷۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۱ر٦٦، جواہر الإکلیل ۱ر۲۴، ۲۵، ابن عابدین ۱ر۲۷۷، الشرح الصغیر ۱ر۱۵۷۔

موزوں پر مسح کے مکروہات:

۱۲- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مسح میں ایک بار پر اضافہ کرنا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ احادیث میں مسح کی تحدید ایک بار سے کی گئی ہے، اسی طرح موزوں کو دھونا مکروہ ہوگا۔

مالکیہ نے کہا: اگر موزوں پر مسح کرنے کے بجائے ان کو دھونے سے دونوں پاؤں سے حدث کے دور کرنے کی نیت کرے اگر چہ میل کو دور کرنے کی نیت کے ساتھ ہوتو ان کا دھونا کافی ہوجائے گا، لیکن موزہ پر لگی ہوئی نجاست کو دور کرنے کی نیت کرے حدث کو دور کرنے کی نیت نہ کرے تو کافی نہ ہوگا[۱]۔

حنفیہ کے نزدیک اگر نجاست کو دور کرنے کے لئے موزہ کو دھوئے تو یہ اس پر مسح کی طرف سے کافی ہوجائے گا اگر چہ مسح کی نیت نہ کرے، اس لئے کہ اس نے مسح کے واجب کو اضافہ کے ساتھ اس کے محل میں ادا کر دیا ہے[۲]۔

جوربین پر مسح کرنا:

۱۳- جورب وہ ہے جسے انسان اپنے دونوں پاؤں میں پہنتا ہے۔ خواہ وہ اون، روئی، کتان یا اس جیسی کسی چیز سے بنا ہوا ہو۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ دو حالات میں جوربین پر مسح کرنا جائز ہوگا۔

۱- دونوں جورب پر چمڑا لگایا گیا ہو اور چمڑا سے دونوں ڈھک جائیں، اس لئے کہ اس حالت میں وہ دونوں چمڑے کے موزہ کے قائم مقام ہوں گے۔

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱ر۱۴۴، ۱۴۵، تحفۃ المحتاج ۱ر۲۵۴، منتہی الإرادات ۱ر۲۴۔

(۲) الدر المختار ۱ر۱۸۴۔

۲- دونوں جورب میں نعل (تلا) لگایا گیا ہے یعنی دونوں میں نعل (تلا) ہو جو چمڑا سے بنایا گیا ہو، ان دونوں حالتوں میں پانی قدم تک نہیں پہنچتا ہے، اس لئے کہ پانی چمڑا سے پار نہیں کرتا ہے (۱)۔

امام احمد بن حنبل اور حنفیہ میں سے صاحبین کی رائے ہے کہ دو شرطوں کے ساتھ جورب پر مسح کرنا جائز ہوگا۔

اول: گاڑھا اور موٹا ہو کہ قدم کا کوئی حصہ اس سے نظر نہ آئے۔

دوم: اس کو پہن کر مسلسل پیدل چلنا ممکن ہو اور کاج وغیرہ کے ذریعہ باندھے بغیر از خود ٹھہر جائے، حنابلہ نے نعل والا ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے۔ ان کی دلیل حسب ذیل ہے:

الف- وہ حدیث ہے جس کی روایت حضرت مغیرہ بن شعبہ نے کی ہے: "أن النبی ﷺ مسح علی الجوربین والنعلین" (۲) (نبی کریم ﷺ نے جوربین اور نعلین پر مسح کیا)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان پر نعلین نہیں تھے، اس لئے کہ اگر وہ دونوں ایسے ہوتے تو نعلین کا تذکرہ نہ کرتے اس لئے کہ یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ میں نے موزہ اور اس کے نعل پر مسح کیا (۳)۔

اسی طرح انھوں نے جوربین پر مسح کے جائز ہونے پر اس سے بھی استدلال کیا ہے کہ صحابہؓ نے جوربوں پر مسح کیا اور ان کے زمانہ میں کوئی ان کا مخالف نہیں ہوا، لہٰذا یہ اجماع ہو جائے گا (۴)۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۹، کشف الحقائق ۱/ ۲۵، المجموع ۱/ ۵۲۶، فتح القدیر ۱/ ۱۳۸، ۱۳۹۔

(۲) حدیث: "توضأ ومسح علی الجوربین والنعلین" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۱۲) اور ترمذی (۱/ ۱۶۷) نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) منتہی الإرادات ۱/ ۲۱، المغنی ۱/ ۲۹۴، ۲۹۵۔

(۴) المغنی ۱/ ۲۹۴، ۲۹۵۔

مسخر

تعریف:

۱- مسخر، سخر فعل سے اسم مفعول ہے۔ کہا جاتا ہے: سخرہ تسخیراً: بلا اجرت کام لینا، بیگار لینا، رجل سخر۔ بیگاری کرنے والا۔

سخرۃ (غرفۃ کے وزن پر) وہ خادم یا چوپایہ جس سے اجرت اور معاوضہ کے بغیر کام لیا جائے (۱)۔

اصطلاح میں ابن عابدین نے البحر سے اس کی تعریف نقل کرتے ہوئے کہا: مسخر وہ شخص ہے جس کو قاضی غائب کی طرف سے وکیل مقرر کرے تا کہ اس پر دائر مقدمہ کی سماعت کرے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

وکیل:

۲- وکیل لغت میں وکلت الأمر إلی فلان سے ماخوذ ہے یعنی اس کو سپرد کرنا اور اس پر اکتفاء کرنا۔ آدمی کا وکیل وہ شخص ہے جو اس کا کام انجام دے، وکل إلیہ الأمر: کام اس کے سپرد کرنا۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۳)۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۳۹۔

(۳) المصباح المنیر، لسان العرب، التعریفات للجرجانی، المغرب فی ترتیب المعرب۔

وکیل اور مسخر میں ربط یہ ہے کہ وکیل عام ہے، اس لئے کہ اس کو کبھی قاضی مقرر کرتا ہے اور کبھی دوسرے لوگ مقرر کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۳- مقدمہ میں غائب کی طرف سے مسخر کے مقرر کرنے کی بنیاد قضاء علی الغائب پر ہوتی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے مگر جبکہ حقیقتاً اس کا نائب جیسے اس کا وکیل، وصی یا وقف کا متولی موجود ہو، یا شرعاً اس کا نائب موجود ہو جیسے قاضی کا مقرر کردہ وصی ہو[۱]۔

خواہر زادہ نے قضاء علی الغائب کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ اسی وجہ سے اس مسخر کی موجودگی میں قضاء کو جائز قرار دیا ہے جس کو قاضی غائب کی طرف سے وکیل مقرر کرے، اس لئے کہ مسخر کے خلاف فیصلہ کرنا بعینہ قضاء علی الغائب ہے[۲]۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک معتمد یہ ہے کہ ضرورت کے بغیر مسخر کے خلاف قضاء جائز نہیں ہے اور یہ پانچ مسائل میں ہے:

اول: خیار کے ساتھ خریداری کرے اور مدت کے اندر واپس کرنا چاہے اور فروخت کنندہ چھپ جائے تو خریدار قاضی سے درخواست کرے گا کہ وہ فروخت کنندہ کی طرف سے کسی کو فریق مقرر کردے تاکہ وہ اس کو واپس کر سکے یہ دو اقوال میں سے ایک ہے جس کو جامع الفصولین میں خانیہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

دوم: اس شرط پر کفیل بالنفس ہو کہ اگر کل اس کو حاضر نہیں کرے گا تو اس کا دین کفیل پر ہو جائے گا پھر طالب (قرض خواہ) غائب ہو جائے اور کفیل اس کو نہ پائے تو وہ اس معاملہ کو قاضی کے

(۱) الدر المختار علی حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۳۵، ۳۳۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۳۹۔

پاس پیش کرے گا اور وہ طالب کی طرف سے کسی کو وکیل مقرر کردے گا اور وہ مکفول عنہ کو اس کے حوالہ کردے گا پھر وہ بری ہو جائے گا، ابن عابدین نے کہا: یہ ظاہر الروایہ کے خلاف ہے، یہ صرف امام ابو یوسفؒ کی بعض روایات میں ہے، ابو اللیث نے کہا: اگر قاضی ایسا کرے اور اس کو معلوم ہو کہ اسی وجہ سے طالب غائب ہو گیا ہے تو اچھا ہوگا[۱]۔

سوم: مدیون قسم کھائے کہ آج قرض خواہ کو دین ضرور دیدے گا، اور آج ادا نہ کرنے پر عتق یا طلاق کو معلق کردے پھر طالب غائب ہو جائے اور قسم کھانے والے کو حانث ہو جانے کا اندیشہ ہو تو قاضی غائب کی طرف سے وکیل مقرر کرے گا اور اس کو دین دیدے گا اور قسم کھانے والا حانث نہ ہوگا، اسی پر فتویٰ ہے، حاشیہ مسکین میں شرف الدین غزی سے منقول ہے کہ دین پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل کے مقرر کرنے کی ضرورت نہ ہوگی بلکہ اگر قاضی کو دیدے گا تو مختار اور مفتی بہ قول کے مطابق اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا، جیسا کہ مذہب کی بہت سی معتمد کتابوں میں مذکور ہے اور اگر وہاں کوئی قاضی نہ ہو تو مفتی بہ قول کے مطابق حانث ہو جائے گا[۲]۔

چہارم: شوہر کہے کہ اگر بیوی کا نفقہ اس کے پاس نہیں پہنچے گا تو اس کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، پھر بیوی طلاق واقع کرنے کے لئے غائب ہو جائے تو قاضی کسی کو مقرر کرے گا کہ اس کے نفقہ پر قبضہ کرے[۳]۔

پنجم: اگر کوئی شخص قاضی سے کہے: فلاں پر میرا حق ہے، اور وہ مجھ سے اپنے گھر میں چھپ گیا ہے اور دو گواہ پیش کرے کہ وہ اپنے گھر میں ہے اور مدعی اس کے لئے وکیل مقرر کرنے کی درخواست کرے تو

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۳۹۔

(۲) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۳۹، ۳۴۰۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۳۹، ۳۴۰۔

قاضی اس کو طلب کرے گا، اگر حاضر نہ ہوگا تو قاضی اس کے لئے وکیل مقرر کرے گا اور مدعی کے گواہوں کے بیانات سنے گا اور اس کے وکیل کی موجودگی میں اس کے خلاف فیصلہ کرے گا(۱)۔

۴- مالکیہ، فی الجملہ غائب کے خلاف فیصلہ کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں البتہ اس بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے کہ کیا قاضی پہلے اس کے لئے کوئی وکیل مقرر کرے گا یا نہیں۔

ابن ماجشون اور اَصبغ کی رائے ہے کہ غائب کے لئے کسی حجت کو مؤخر نہیں کیا جائے گا، ان کے نزدیک اصل یہ ہے کہ قاضی اس کے لئے وکیل مقرر کرے گا جو اس کی طرف سے حجت پیش کرے گا اور اس کو صفائی کا موقعہ دے گا، چنانچہ وہ ان کے نزدیک حاضر کی طرح ہوگا، ابن القاسم کی رائے ہے کہ غائب کے لئے کسی حجت کو مؤخر کرنا صحیح ہے کیونکہ ان کے نزدیک اصل یہ ہے کہ قاضی اس کے لئے وکیل مقرر نہیں کرے گا، المدونہ کتاب القسمہ میں ہے: قاضی کو حق نہ ہوگا کہ غائب کے لئے کوئی وکیل مقرر کرے جس کو غائب کے خلاف گواہی دینے والوں کی گواہی میں صفائی کا موقعہ دے، نہ کسی بچہ یا غائب کے لئے وکیل مقرر کرے جو ان کی طرف سے حجت پیش کرے، الواضحہ میں اس کے خلاف عبدالملک کا قول ہے(۲)۔

۵- شافعیہ نے چند مسائل میں قاضی کی طرف سے مسخر کے مقرر کرنے کا تذکرہ کیا ہے:

اول: قضاء علی الغائب:

اگر غائب کے خلاف بینہ ہو اور مدعی اس کے انکار کا دعویٰ کرے تو اس کے خلاف فیصلہ کرنا جائز ہوگا، اور اگر وہ کہے: وہ اقرار

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۳۹، ۳۴۰۔

(۲) التبصرۃ لابن فرحون بہامش فتح العلی المالک ۱/ ۸۸ شائع کردہ دار المعرفہ۔

کرنے والا ہے تو اس کا بینہ نہیں سنا جائے گا اور اس کا دعویٰ لغو ہو جائے گا اور اگر مطلق رکھے یعنی اس کے انکار یا اقرار کا ذکر نہ کرے تو اصح قول ہے کہ اس کا بینہ سنا جائے گا۔

اصح یہ ہے کہ قاضی پر، غائب کی طرف سے کوئی مسخر مقرر کرنا جو دعویٰ کا انکار کرے لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ انکار کرنے والا نہ ہو۔

اصح کے بالمقابل قول ہے: مسخر کو مقرر کرنا اس پر لازم ہوگا تا کہ انکار کرنے والے کے انکار پر بینہ کی پیشی ہو۔

قلیوبی نے کہا: معتمد یہ ہے کہ مسخر کو مقرر کرنا مستحب ہے(۱)۔

دوم: عیب کی وجہ سے واپس کرنا:

عیب کی وجہ سے واپس کرنا فوری ہوتا ہے، لہٰذا فروخت کنندہ شہر میں موجود ہو تو اس کو یا شہر میں موجود اس کے وکیل کو واپس کرے گا، اگر فروخت کنندہ شہر سے غائب ہو اور شہر میں اس کا کوئی وکیل موجود نہ ہو تو معاملہ حاکم کے پاس پیش کیا جائے گا، قاضی حسین نے کہا: وہ دعویٰ کرے گا کہ اس نے فلاں غائب سے اتنی قیمت میں جس پر اس نے قبضہ پالیا ہے، یہ شی خریدی ہے، پھر اس میں عیب ظاہر ہوا ہے اور اس نے بیع کو فسخ کردیا ہے اور مسخر کی موجودگی میں جس کو حاکم مقرر کرے گا اس پر بینہ قائم کرے گا اور مدعی قسم کھائے گا: کہ معاملہ اسی طرح ہوا ہے۔ غائب کے خلاف واپسی کا فیصلہ کردیا جائے گا اور ثمن اس پر دین ہو کر باقی رہے گا اور فروخت شدہ شی کو لے کر کسی عادل کے پاس رکھ دے گا اور غائب کے مال سے دین ادا کیا جائے گا، اگر فروخت شدہ شی کے علاوہ اس کی دوسری کوئی چیز موجود نہ ہو تو ثمن کی ادائیگی میں اس کو فروخت کردے گا (۲)۔

(۱) المحلی وحاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۰۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۵۶۔

(۲) المحلی وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۰۳، ۲۰۴۔

سوم: قسامہ:

اگر قسامہ ثابت ہوجائے تو خون کا حقدار پچاس قسم کھائے گا۔ اور یہ وراثت کے اعتبار سے تقسیم ہوگی۔

اگر وارث ایک ہو اور وہ پورے ترکہ کا مستحق نہ ہو جیسا کہ اگر وارث صرف زوجہ ہو اور بیت المال ہو تو زوجہ پچاس قسم کھائے گی اور چوتھائی ترکہ لے گی۔ بیت المال کا حق قسم کھانے میں ثابت نہ ہوگا بلکہ امام مسخر مقرر کرے گا جو اس شخص پر دعویٰ کرے گا جس پر قتل کا الزام ہو اور مدعا علیہ پچاس قسم کھائے گا، اگر قسم کھالے گا تو زوجہ کے حصہ کے علاوہ کا مطالبہ اس سے نہیں کیا جائے گا اور اگر قسم سے گریز کرے گا تو قید کردیا جائے گا، یہاں تک کہ قسم کھائے یا اقرار کرے، اس لئے کہ مسخر سے حلف نہیں لیا جاتا ہے[۱]۔

اگر مقتول کا کوئی وارث سرے سے نہ ہو تو اس میں قسامہ نہ ہوگا اگرچہ وہاں کمزور ثبوت ہو کیونکہ کوئی متعین مستحق نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی دیت عام مسلمانوں کے لئے ہوگی اور ان سے قسم لینا ممکن نہیں ہے، لیکن قاضی ایسے شخص کو مقرر کرے گا جو اس شخص پر دعویٰ کرے گا جس پر قتل کا الزام ہو اور اس سے قسم لے گا اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو کیا نکول عن الحلف کی وجہ سے اس کے خلاف فیصلہ کرے گا یا نہیں؟ دو اقوال ہیں: الانوار میں اول کو یقینی کہا ہے اور شیخین نے (اس شخص کے بارے میں جو کسی وارث کے بغیر مرجائے اور قاضی یا اس کا مقرر کردہ کسی دوسرے پر اس کے دین کا دعویٰ کرے اور وہ انکار کرے اور قسم نہ کھائے تو نکول کی وجہ سے اس کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جائے گا بلکہ قید کردیا جائے تاکہ قسم کھائے یا اقرار کرے) جس کو صحیح قرار دیا ہے اس سے دوسرا راجح معلوم ہوتا ہے اور یہی قوی ہے[۲]۔

(۱) المحلی وحاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۶۶، ۱۶۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۱۸۔

۶ – حنابلہ کے نزدیک قضاء علی الغائب جائز ہوگا: لہٰذا اگر کوئی شخص، دار القضاء میں حاضر ہونے سے گریز کرنے والے (یعنی روپوش ہوجانے والے) پر دعویٰ کرے، وہ شہر میں ہو قصر کی مسافت کے اندر ہو تو بغیر بینہ کے اس کا دعویٰ نہیں سنا جائے گا، اور نہ اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا، اور اگر اس کے پاس بینہ ہو تو حاکم اس کو سنے گا اور آدمیوں کے حقوق میں اس کے ذریعہ فیصلہ کرے گا، قاضی پر لازم نہ ہوگا کہ ایسے شخص کو مقرر کرے جو انکار کرے یا غائب کی طرف سے دوسرے کو قید کرے، اس لئے کہ انکار کا مقدم ہونا شرط نہیں ہے[۱]۔

مسرف

دیکھئے: اِسراف۔

(۱) کشاف القناع ۶/ ۳۵۳، ۳۵۴۔

مس

تعریف:

۱-مس لغت میں مسسته باب سمع سے ماخوذ ہے، ایک لغت میں مسسته مساً باب نصر سے ہے۔ حائل کے بغیر اپنے ہاتھ سے چھونا۔ انھوں نے ایسی ہی قید لگایا ہے، اسم :مسیس ہے، جیسے کریم۔

مس امرأته مساً ومسیساً باب سمع سے، جماع سے کنایہ ہے، ماسها مماسة وتماسا: ہر ایک کا دوسرے کو چھونا، مس: ہاتھ سے کسی چیز کو چھونا(۱)۔

مس: جنون ہے۔ رجل ممسوس: جس کو جنون ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "كَمَا يَقُوْمُ الَّذِىْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ" (۲) (اس کے کہ جیسے وہ کھڑا ہوتا ہے جسے شیطان نے جنون سے خبطی بنادیا ہو)۔

فقہاء کی اصطلاح میں ایک جسم کا دوسرے سے ملنا مس ہے، خواہ کسی طریقہ سے ہو(۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-لمس:

۲-لمس لغت میں باب نصر وضرب سے ہے: ہاتھ سے چھونا(۴)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس المحیط۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۱۹۔

(۴) المصباح المنیر۔

اصطلاح میں لمس: کسی جسم کا دوسرے جسم کو اس میں پائے جانے والے معنی مثلاً حرارت، ٹھنڈک، سختی یا نرمی معلوم کرنے کے لئے چھونا، یا یہ حقیقت جاننے کے لئے کہ کیا وہ آدمی ہے یا نہیں؟(۱)۔

لمس اور مس میں ربط یہ ہے کہ لمس، مس سے خاص ہے۔

ب-مباشرت:

۳-مباشرت لغت میں باشر الرجل زوجته سے ماخوذ ہے: اس کی کھال سے فائدہ اٹھانا، باشر الأمر: خود کام کرنا، باشر الرجل امرأته: جماع کرنا اس معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تُبَاشِرُوْهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِى الْمَسَاجِدِ" (۲) (اور بیبیوں سے اس حال میں صحبت نہ کرو، جب تم اعتکاف کئے ہو مسجدوں میں)

ابن عابدین نے کہا: مباشرت، انتشار کے ساتھ دونوں شرمگاہوں کے ملنے سے ہوتی ہے۔ اگرچہ تری کے بغیر ہو(۳)۔

مس، مباشرت سے عام ہے۔

مس سے متعلق احکام:

بے وضو اور جنبی کا قرآن کو چھونا:

۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شخص حدث اصغر و اکبر دونوں سے مکمل طہارت حاصل نہ کر لے اس کے لئے قرآن کریم کو چھونا حرام ہے(۴)۔ لیکن شرائط اور تفصیل میں ان کی عبارتیں الگ الگ ہیں۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۱۹۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۳۰، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۹۔

(۴) بدائع الصنائع ۱/ ۱۵۶، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۳۸، ۳۹، الہدایہ مع الفتح ۱/ ۱۶۸، المدونہ ۱/ ۱۱۲، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۲۵، مواہب الجلیل ۱/ ۳۰۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح روض

حنفیہ نے کہا: پورے قرآن پاک یا اس کے بعض کو یعنی اس میں سے لکھے ہوئے کو چھونا حرام ہے، اگر چہ ایک آیت درہم وغیرہ نقود پر یا دیوار پر ہو، اس لئے کہ قرآن کی حرمت اس کے حرمت کی طرح ہے جو اس میں سے لکھا جائے، لہٰذا اس میں قرآن میں لکھنا اور درہم پر لکھنا برابر ہوگا، اسی طرح قرآن سے متصل (جو اس سے جدا نہ ہوتا ہو) غلاف کا چھونا بھی حرام ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے تابع ہے، لہٰذا اس کو چھونا قرآن کو چھونا ہوگا۔

اور ایسا غلاف جو قرآن سے الگ ہو جاتا ہو اس کا چھونا حرام نہ ہوگا، جیسے تھیلی اور صندوق، قرآن کو لکڑی، قلم یا جدا رہنے والے غلاف وغیرہ سے چھونا جائز ہوگا اور آستین سے چھونا اس کو مکروہ ہے اور اسی طرح ایسی چیز سے جو ہاتھ اور قرآن مجید کے درمیان خریطہ کے انداز میں حائل ہو اس کو چھونا صحیح قول کے مطابق مکروہ ہے اور خریطہ سے مقصود چمڑا وغیرہ سے بنایا ہوا کور ہے (جو قرآن مجید سے چپکا رہتا ہے)، کاغذ پر کسی آیت کا لکھنا حرام نہ ہوگا، اس لئے کہ لکھے ہوئے کو ہاتھ سے چھونا حرام ہے۔ قلم منفصل واسطہ ہے جیسے منفصل کپڑا جس سے قرآن چھویا جائے، اس لئے کہ قرآن کو منفصل غلاف یا تھیلی سے چھونے کا جائز ہونا مفتی بہ ہے(۱)۔

مالکیہ نے کہا: قرآن کو چھونا جائز نہ ہوگا خواہ مکمل قرآن ہو یا ایک جز ہو، یا کاغذ ہو جس میں بعض سورت لکھی گئی ہو یا تختی یا ہڈی ہو جس میں لکھا گیا ہو، غیر طاہر کے لئے قرآن اٹھانا ممنوع ہے، اگر چہ تکیہ پر ہو یا کسی اٹھانے والی چیز یا کپڑے سے ہو، یا اس کے نیچے کرسی ہو اور چھونا حرام ہوگا اگر چہ چھونا کسی حائل یا لکڑی سے ہو اگر سامان کے ساتھ قرآن کے اٹھانے کا ارادہ کرے گا تو اٹھانا حرام ہوگا اور سامان کے اٹھانے کا ارادہ کرے تو جائز ہوگا۔

معلم اور بالغ متعلم کے لئے چھونا اور اٹھانا جائز ہوگا اگر چہ وہ حائضہ یا نفساء ہو، اس لئے کہ ان دونوں کو مانع کے دور کرنے پر قدرت نہیں ہے۔ جنبی کے لئے جائز نہ ہوگا اس لئے کہ اس کو، غسل یا تیمّم کے ذریعہ مانع کے دور کرنے پر قدرت حاصل ہے(۱)۔

شافعیہ نے کہا: محدث (بے وضو) کے لئے قرآن کو چھونا اور اس کو اٹھانا حرام ہوگا خواہ اس کو کسی اٹھانے والی چیز سے اٹھائے یا اپنی آستین میں یا اپنے سر پر اٹھائے، قاضی اور متولی نے ایک قول نقل کیا ہے کہ کسی اٹھانے والی چیز سے اس کو اٹھانا جائز ہوگا، یہ قول مذہب میں شاذ اور ضعیف ہے خواہ خود سطر کو چھوئے یا ان کے درمیانی حصہ کو یا حواشی یا جلد کو چھوئے سب حرام ہوگا۔

جلد کے چھونے میں ایک ضعیف قول ہے کہ وہ جائز ہے، دارمی نے ایک شاذ اور بعید قول نقل کیا ہے کہ جلد، حواشی اور سطروں کے درمیانی حصہ کو چھونا حرام نہ ہوگا، صرف مکتوب کو چھونا حرام ہوگا، لیکن صحیح جس کو جمہور شافعیہ نے قطعی کہا ہے۔ سب کا حرام ہونا ہے۔

اگر قرآن علاقہ (ٹانگنے والی چیز)، خریطہ (بستہ و کور)، یا صندوق میں ہو تو ان کے چھونے کے بارے میں دو مشہور اقوال ہیں: اصح قول ہے کہ حرام ہوگا، متولی اور بغوی نے اسی کو قطعی کہا ہے، اس لئے کہ وہ قرآن کے لئے بنایا گیا اور اسی کی طرف منسوب ہے جیسے جلد، دوم: صندوق کو چھونا جائز ہوگا۔

لیکن اس پر ان کا اتفاق ہے کہ جس صندوق میں قرآن ہو اس کو اٹھانا حرام ہوگا، اسی طرح ایک جگہ سے دوسری جگہ اس کو حرکت دینا بھی حرام ہوگا۔

اگر اس کے اوراق کو لکڑی سے الٹے تو اس کے بارے میں دو

= الطالب ۱؍۶۰، ۶۱، المجموع شرح المہذب ۱؍۶۹، المغنی ۱؍۱۴۷، الانصاف ۱؍۲۲۲، کشاف القناع ۱؍۱۳۴، الفروع ۱؍۱۸۸۔

(۱) بدائع الصنائع ۱؍۱۵۶، الفتاویٰ الہندیہ ۱؍۳۸، ۳۹۔

(۱) المدونہ ۱؍۱۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۱؍۱۲۵، مواہب الجلیل ۱؍۳۰۴۔

مشہور اقوال ہیں: اصح قول ہے کہ جائز ہوگا۔ دوم: ناجائز ہوگا۔ اہل خراسان نے اسی کو راجح کہا ہے اس لئے کہ یہ ورق کو اٹھانا ہے اور وہ قرآن کا حصہ ہے[۱]۔

حنابلہ نے کہا: صحیح مذہب کے مطابق قرآن کو چھونا حرام ہوگا، اس کی تحریر، جلد، اس کا کوئی حصہ اور اس کے حواشی کو چھونا حرام ہوگا۔ اس لئے کہ قرآن کے نام میں سب داخل ہیں اگرچہ اس کی ایک آیت ہو، جسم کے کسی عضو سے اس کو چھونا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے جسم کا حصہ ہے، لہٰذا اس کے ہاتھ کے مشابہ ہوگا، پاک حائل یا پاک لکڑی سے اس کو چھونا جائز ہوگا، اور اسی طرح کسی ٹانگنے والی چیز یا کور وغیرہ کے ساتھ اس کو اٹھانا جائز ہے، اگرچہ اٹھانے میں قرآن مقصود ہو، اور اس کو چھوئے بغیر لکھنا اگرچہ ذمی کے لئے ہو، اور پاک چھپانے والی چیز کے ساتھ اس کو اٹھانا جائز ہوگا، اگر پانی کی عدم موجودگی میں محدث کو قرآن چھونے کی ضرورت ہو تو تیمم کرے گا اور اس کا چھونا جائز ہوگا[۲]۔

جو حدث اصغر والے محدث پر حرام ہوگا وہ حدث اکبر والے محدث (جنبی، حائضہ اور نفساء) پر بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا، اس لئے کہ حدث اکبر، حدث اصغر سے زیادہ سخت ہے۔

فقہاء نے قرآن چھونے کے حرام ہونے پر کتاب وسنت سے استدلال کیا ہے، کتاب اللہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ، تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ**" [۳] (یہ ایک معزز قرآن ہے ایک محفوظ کتاب میں (پہلے سے درج) جسے کوئی ہاتھ نہیں لگا تا بجز پاکوں کے، اتارا ہوا ہے پروردگار عالم کی طرف سے)، اس آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے غیر طاہر کو قرآن چھونے سے منع کیا ہے، اور محدث طاہر نہیں ہے، لہٰذا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا چھونا جائز نہ ہوگا، پھر اللہ تعالیٰ نے قرآن کی صفت تنزیل بیان کی ہے، اس کا ظاہر یہ ہے کہ مقصود وہ قرآن ہے جو ہمارے ہاتھوں میں موجود ہے، لہٰذا کسی شرعی پھیرنے والے کے بغیر اس کو اس کے ظاہر سے نہیں پھیرا جائے گا۔ اور اس میں اس کے چھونے سے منع کرنے کی خبر دی گئی ہے[۱]۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۲/ ۶۹-۷۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۲۳-۱۲۴، شرح روض الطالب ۱/ ۶۰، ۶۱، رحمۃ الأمہ ۱۳۔

(۲) المغنی ۱/ ۱۴۷، الإنصاف ۱/ ۲۲۳، کشاف القناع ۱/ ۱۳۴، الفروع ۱/ ۱۸۸۔

(۳) سورۂ واقعہ/ ۷۷-۸۰۔

سنت میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا یمس القرآن إلا طاهر**" [۲] (قرآن کو طاہر کے علاوہ کوئی نہ چھوئے گا)، نیز اس لئے کہ قرآن کی تعظیم واجب ہے اور قرآن کو ایسے ہاتھ سے چھونا جس میں حدث سرایت کیا ہو تعظیم نہیں ہے، نبی کریم ﷺ نے عمرو بن حزم کو لکھا: "**أن لا تمس القرآن إلا على طهر**" [۳] (قرآن کو طہارت کے بغیر نہ چھونا)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حدث اصغر والے محدث کے لئے چھوئے بغیر قرآن کی تلاوت کرنا جائز ہے۔

دیکھئے: اصطلاح (مصحف، حدث فقرہ/ ۲۶، ۲۷)۔

محدث کے تعلق سے قرآن چھونے کے جو احکام ماقبل میں گذرے یہ صرف اس وقت ہیں جب وہ عربی میں لکھا ہوا ہے۔ اگر قرآن کریم کے غیر عربی تراجم ہوں تو ان کے چھونے کے حکم میں

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۵۶، المغنی ۱/ ۱۴۷، المجموع ۲/ ۲۷۔

(۲) حدیث ابن عمر: "**لا یمس القرآن الا طاهر**" کی روایت ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/ ۲۷۶) میں کی ہے اور کہا ہے: اس کو طبرانی نے الکبیر والصغیر میں نقل کیا ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۴۷، شرح السنۃ للبغوی ۲/ ۴۸، نیل الاوطار ۱/ ۲۰۷، حدیث عمرو بن حزم: "**أن لا تمس القرآن الا على طهر**" کی روایت دار قطنی (۱/ ۱۲۱) نے کی ہے اور کہا: مرسل ہے اور اس کے راوی ثقہ ہیں۔

فقہاء کے مختلف اقوال ہیں:

دیکھئے: اصطلاح (ترجمہ فقرہ/ ۷)۔

بچہ کا طہارت کے بغیر قرآن کو چھونا:

۵ - فقہاء کا مذہب ہے کہ طہارت کے بغیر بچوں کا قرآن چھونا جائز ہے۔

حنفیہ نے کہا: بچہ کے لئے قرآن یا تختی جس میں قرآن ہو، تعلیم اور حفظ کے لئے ضرورت کی وجہ سے چھونا جائز ہوگا، نیز اس لئے کہ بچے طہارت کے مخاطب نہیں ہیں، لیکن ان کی تربیت اور ان کو عادی بنانے کے لئے ان کو اس کا حکم دیا جائے گا(۱)۔

امام مالکؒ نے المختصر میں کہا: مجھے امید ہے کہ تعلیم کے لئے وضو کے بغیر بچوں کا قرآن چھونا جائز ہوگا ایک قول ہے: بچہ پورا قرآن نہیں چھوئے گا یہ ابن المسیب کا قول ہے (۲)۔

شافعیہ نے کہا: باشعور بچہ جس قرآن یا تختی سے پڑھ رہا ہو اس کو اس کے چھونے اور اٹھانے سے منع نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کو اس کے پڑھنے کی ضرورت ہے، اور ہمیشہ اس کا باوضو رہنا دشوار ہے۔ نووی نے کہا: مجبوری کی وجہ سے بچوں کے لئے تختیاں اٹھانے کو مباح قرار دیا گیا ہے، اس لئے کہ ضرورت ہے اور اس کے لئے وضو کرنا دشوار ہے (۳)۔

حنابلہ نے کہا: مکاتب کے بچوں کے لئے ان تختیوں کے چھونے کے بارے میں جن میں قرآن ہو دو اقوال ہیں: اول: جائز ہے، اس لئے کہ یہاں ضرورت ہے، اگر ہم طہارت کی شرط لگائیں تو ان کو اس کے حفظ سے نفرت دلانے کا ذریعہ ہوگا، الانصاف میں کہا: بچوں کے لئے قرآن کی تحریر چھونے کے بارے میں دو روایات ہیں، اتنا ہی پر اقتصار کیا ہے۔ اور ان سے منقول ہے کہ جائز نہ ہوگا اور یہ راجح ہے۔

الفروع میں کہا: ایک روایت کے مطابق بچہ کے لئے اس تختی کو چھونا جس میں قرآن لکھا ہوا ہو جائز ہوگا، ابن رزین نے کہا: یہی اظہر ہے (۱)۔

محدث کے لئے قرآن کو لکھنا:

۶ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ محدث کے لئے قرآن کو لکھنا جائز نہ ہوگا، لیکن شرائط و تفصیل میں ان کی عبارات الگ الگ ہیں۔

چنانچہ حنفیہ نے کہا: محدث کے لئے قرآن لکھنا، قرآن لکھی ہوئی جگہ کو چھونا مکروہ ہوگا۔ اسی طرح قرآن اور اللہ تعالی کے اسماء کو بچھائی جانے والی چیزوں پر لکھنا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں ترک تعظیم ہے، اسی طرح محرابوں اور دیواروں پر لکھنا مکروہ ہوگا اس لئے کہ تحریر کے گر جانے کا اندیشہ ہے (۲)۔

مالکیہ نے کہا: راجح قول کے مطابق محدث کے لئے اس کا لکھنا جائز نہ ہوگا یعنی نقل کرنے والے کے لئے جائز نہ ہوگا کہ محدث ہونے کی حالت میں قرآن لکھے یا چھوئے، ایک قول ہے: محدث کے لئے لکھنا جائز ہوگا اس لئے کہ ہر وقت وضو کرنا دشوار رہے (۳)۔

شافعیہ نے کہا: ناپاک چیز سے قرآن لکھنا جائز نہ ہوگا، اگر محدث یا جنبی قرآن لکھے تو دیکھا جائے گا، اگر لکھنے کی حالت میں اس

(۱) فتح القدیر لابن الہمام ۱/ ۱۵۰، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۹۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۳۰۴، ۳۰۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۲۶۔

(۳) شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۱/ ۶۲، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۲۷، المجموع شرح المہذب ۲/ ۷۵۔

(۱) المغنی ۱/ ۱۴۸، الفروع ۱/ ۱۸۹، کشاف القناع ۱/ ۱۳۵، الإنصاف ۱/ ۲۲۳۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۵۸، بدائع الصنائع ۱/ ۱۵۶، رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۱۹۵۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۲۵، مواہب الجلیل ۱/ ۳۰۵۔

کو اٹھائے یا چھوئے تو حرام ہوگا ورنہ صحیح یہ ہے کہ جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ نہ اٹھانے والا ہے نہ چھونے والا ہے اور اس میں ایک مشہور قول ہے کہ حرام ہوگا اور ایک تیسرا قول ہے کہ جنبی کے لئے حرام ہوگا محدث کے لئے حرام نہ ہوگا۔

اگر قرآن کو تختی میں لکھے تو وہ قرآن کے حکم میں ہوگا، اور بالغ محدث کے لئے اس کو چھونا یا اٹھانا حرام ہوگا، یہی راجح مذہب ہے اور اسی کو اکثر لوگوں نے قطعی کہا ہے۔ اس میں ایک مشہور قول ہے کہ یہ حرام نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ ہمیشہ کے لئے مقصود نہیں ہوتا ہے، قرآن اس کے برخلاف ہے، لہٰذا مکروہ ہوگا اور اس میں کوئی فرق نہ ہوگا کہ لکھا ہوا تھوڑا ہو یا زیادہ ہو، صحیح قول کے مطابق حرام ہوگا، امام الحرمین نے کہا: اگر تختی پر ایک آیت یا آیت کا ٹکڑا ہو اور پڑھنے کے لئے لکھا گیا ہو تو اس کو چھونا اور اٹھانا حرام ہوگا (۱)۔ دیواروں اور کپڑوں پر قرآن اور اللہ تعالیٰ کے اسماء سے نقش ونگار بنانا مکروہ ہوگا، قاضی حسین اور بغوی نے کہا: اگر کسی مٹھائی پر قرآن لکھے تو اس کے کھانے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا۔ اور اگر لکڑی پر لکھا ہوا ہو تو اس کو جلانا مکروہ ہوگا (۲)۔

حنابلہ نے کہا جیسا کہ الانصاف میں ہے: صحیح مذہب کے مطابق جس کو مصنف نے قطعی کہا ہے اور یہی خرقی کے کلام کا مقتضی ہے چھوئے بغیر قرآن کو لکھنا جائز ہوگا۔

یہ قاضی وغیرہ کا قول ہے۔ ان سے منقول ہے کہ حرام ہوگا۔ الفروع میں دونوں کو مطلق ذکر کیا ہے، ایک قول ہے: لکڑی سے پلٹنے کی طرح ہوگا اور ایک قول ہے: جائز نہیں ہوگا اگر چہ لکڑی سے پلٹنا جائز ہوگا، المجد کے نزدیک محدث کے لئے جائز ہوگا، جنبی کے لئے

(۱) المجموع ۲/۷۲، شرح روض الطالب ۱/۶۱-۶۲۔

(۲) سابقہ مراجع۔

جائز نہ ہوگا (۱)۔

محدث کے لئے تفسیر کی کتابوں کو چھونا:

۷- محدث کے لئے تفسیر کی کتابوں کے چھونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کہا: تفسیر کی کتابیں چھونا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کو چھونے کی وجہ سے قرآن کو چھونے والا ہوگا۔

الفتاویٰ الہندیہ میں ہے: تفسیر، فقہ اور حدیث کی کتابیں چھونا مکروہ ہوگا، آستین کے ذریعہ ان کو چھونے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا (۲)۔

مالکیہ نے کہا: محدث کے لئے اگر چہ وہ جنبی ہو تفسیر کی کتابیں چھونا، ان کو اٹھانا، ان میں مطالعہ کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ تفسیر سے مقصود قرآن کے معانی ہیں، اس کی تلاوت یا اس کا ظاہر مقصود نہیں ہے، اگر چہ اس میں بہت سی مسلسل آیات لکھی گئی ہوں اور ان کا قصد کرے۔ اس میں ابن عرفہ کا اختلاف ہے۔ ان کا قول ہے کہ جن تفاسیر میں بہت زیادہ مسلسل آیات ہوں اور چھونے سے آیات کا قصد ہو تو ان کو چھونا ممنوع ہوگا (۳)۔

شافعیہ نے کہا: اگر قرآن تفسیر سے زیادہ ہو تو تفسیر کو اٹھانا اور اس کو چھونا حرام ہوگا، اسی طرح اگر دونوں برابر ہوں تو صحیح قول کے مطابق حرام ہوگا۔ اگر تفسیر زیادہ ہو تو اصح قول کے مطابق اس کو چھونا حلال ہوگا، ایک روایت میں ہے: حرام ہوگا، اس لئے کہ یہ تعظیم میں خلل انداز ہوگا، نووی نے کہا: اگر تفسیر زیادہ وہ تو اس میں چند اقوال

(۱) الانصاف ۱/۲۲۵، ۲۲۶، الفروع ۱/۱۹۱، کشاف القناع ۱/۱۳۵، ۱۳۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۳۳، الفتاویٰ الہندیہ ۱/۳۹۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۱۲۵۔

ہیں: اصح قول ہے کہ حرام نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ قرآن نہیں ہے [۱]۔

حنابلہ نے کہا: صحیح مذہب کے مطابق جس پر اصحاب ہیں تفسیر کی کتاب وغیرہ کو چھونا جائز ہوگا، قاضی نے ایک روایت ممنوع ہونے کی نقل کیا ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ تفسیر کی کتابیں چھونا جائز ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ ''أن النبی ﷺ کتب إلی قیصر کتاباً فیه آیة'' [۲] (نبی کریم ﷺ نے قیصر کو ایک خط لکھا جس میں ایک آیت تھی)، نیز اس لئے کہ اس کو قرآن نہیں کہا جائے گا نہ اس کے لئے اس جیسا احترام ہوگا [۳]۔

محدث کے لئے فقہ کی کتابیں وغیرہ چھونا:

۸- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ محدث کے لئے فقہ کی کتابیں وغیرہ چھونا جائز ہے، اگر چہ ان میں قرآن کریم کی آیات ہوں یہ شافعیہ کے نزدیک دو مشہور اقوال میں اصح قول ہے۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ نے کہا: اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ ایسا نہ کرے [۴]۔

ان حضرات نے حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: ''أن النبی ﷺ کتب إلی قیصر کتاباً قال فیه آیة'' [۵] (نبی کریم ﷺ نے قیصر کو ایک خط لکھا جس میں ایک

(۱) روضۃ الطالبین ۱/۸۰، نہایۃ المحتاج ۱/۱۲۵، ۱۲۶، المجموع ۲/۶۹، شرح روض الطالب ۱/۶۱۔

(۲) حدیث: ''أن النبی ﷺ کتب إلی قیصر کتابه فیه آیة'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۲) اور مسلم (۳/۱۳۹۴) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۱/۱۳۵، الإنصاف ۱/۲۲۵، المغنی ۱/۱۴۸، الفروع ۱/۱۹۰۔

(۴) بدائع الصنائع ۱/۱۵۶، فتح القدیر ۱/۱۵۰، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۱۲۵، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/۹۴، المجموع شرح المہذب ۲/۷۰، نہایۃ المحتاج ۱/۱۲۶، الانصاف ۱/۲۲۵، المغنی ۱/۱۴۸۔

(۵) اس کی تخریج فقرہ/۷ میں گذر چکی۔

آیت تھی)، نیز اس لئے کہ اس کو قرآن نہیں کہا جائے گا نہ اس کے لئے اس جیسا احترام ہوگا [۱]۔

محدث کے لئے حدیث کی کتابیں چھونا:

۹- فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ محدث کے لئے حدیث کی کتابیں چھونا جائز ہے اگر چہ ان میں قرآن کی آیات ہوں۔

الفتاویٰ الہندیہ میں ہے: جنبی اور حائضہ کے لئے تفسیر، فقہ اور حدیث کی کتابیں چھونا مکروہ ہوگا، آستین سے ان کو چھونے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ قرآن کی آیات سے خالی نہیں ہوتی ہیں [۲]۔

مالکیہ نے کہا: حدیث، تفسیر اور فقہ کی کتابیں چھونا جائز ہوگا [۳]۔

شافعیہ نے کہا: رسول اللہ ﷺ کی حدیث کی کتابوں کے بارے میں ماوردی، قاضی حسین اور بغوی وغیرہ نے مطلقاً کہا حدیث کے ساتھ ان کو چھونا اور اٹھانا جائز ہوگا، متولی اور رویانی نے کہا: مکروہ ہوگا۔ مختار وہ ہے جو دوسروں نے کہا: اگر ان میں قرآن میں سے کچھ نہ ہو تو جائز ہوگا۔ اولیٰ یہ ہے کہ طہارت کے بغیر ایسا نہ کرے اور اگر ان میں قرآن ہو تو دو اقوال ہیں [۴]۔

حنابلہ نے کہا: صحیح مذہب کے مطابق جس پر اصحاب ہیں، حدیث کی کتابیں چھونا جائز ہوگا اگر چہ ان میں قرآن کی آیات ہوں،

(۱) المغنی ۱/۱۴۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۳۳، الفتاویٰ الہندیہ ۱/۳۹، فتح القدیر لابن الہمام ۱/۱۵۰۔

(۳) شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/۹۴، مواہب الجلیل ۱/۳۰۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۲۵، ۱۲۶۔

(۴) المجموع شرح المہذب ۱/۲۷، شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۱/۶۱۔

قاضی نے ایک روایت منع کے بارے میں نقل کیا ہے[۱]۔

جمہور نے کتب حدیث کے چھونے کے جواز کے لئے اس سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے قیصر کو ایک خط لکھا جس میں آیت تھی[۲]، نیز اس لئے کہ اس کو قرآن نہیں کہا جائے گا نہ اس کے لئے اس جیسا احترام ہوگا۔

محدث کے لئے ایسے سکوں کا چھونا جن پر کچھ قرآن لکھا گیا ہو:

۱۰ - محدث کے لئے ان دراہم ودنانیز کے چھونے کے بارے میں جن پر کچھ قرآن لکھا ہوا ہو فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ مالکیہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اور یہی شافعیہ کے نزدیک اصح ہے، اور حنابلہ کے نزدیک ایک قول ہے جو ان کے نزدیک راجح ہے[۳]۔

انھوں نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے:[۴] نبی کریم ﷺ نے ہرقل کو ایک خط لکھا جس میں یہ آیت تھی: "قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ"[۵] (آپ کہہ دیجئے کہ اے اہل کتاب! ایسے قول کی طرف آجاؤ جو ہم میں اور تم میں مشترک ہے وہ یہ کہ ہم بجز اللہ کے کسی اور کی نہ عبادت کریں)، اور آپ نے اس کے لیجانے والے کو حکم نہیں دیا کہ طہارت کی پابندی کرے، اس لئے کہ ان اشیاء میں قرآن کے لکھنے سے اس کا پڑھنا مقصود نہیں ہوتا ہے، لہٰذا اس پر قرآن کے احکام جاری نہ ہوں گے[۱]، نیز اس لئے کہ دراہم کو قرآن کا نام نہیں دیا جاتا ہے، لہٰذا وہ کتب فقہ کے مشابہ ہوں گے، نیز اس لئے کہ ان سے پرہیز کرنے میں مشقت ہے، لہٰذا بچوں کی تختیوں کے مشابہ ہوں گے[۲]، الفروع میں کہا: ہاتھ سے دراہم کو چھونا جائز نہ ہوگا اور اگر تھیلی میں ہوں تو کوئی مضائقہ نہ ہوگا[۳]۔

حنفیہ اور دوسرے قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ تختی، دراہم یا اس کے علاوہ کسی چیز کا چھونا جس میں کچھ بھی قرآن لکھا ہوا ہو جائز نہ ہوگا بشرطیکہ وہ ایک پوری آیت ہو، اگر قرآن فارسی میں لکھا ہوا ہو تو ان کے لئے اس کو چھونا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکروہ ہوگا، اسی طرح صحیح قول کے مطابق صاحبین کے نزدیک بھی مکروہ ہوگا اس لئے کہ قرآن کا احترام اس کے احترام کی طرح ہے جو اس میں لکھا گیا ہے، لہٰذا اس میں قرآن میں اور دراہم پر لکھنا برابر ہوگا، عطاء قاسم اور شعبی نے اس کو مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ ان میں قرآن لکھا ہوا ہے، لہٰذا کاغذ کے مشابہ ہوں گے[۴]۔

کافر کے لئے قرآن کو چھونا:

۱۱ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ کافر کے لئے قرآن کو چھونا ممنوع ہوگا، اس لئے کہ کافر ناپاک ہے، لہٰذا قرآن کو اس کے چھونے سے

---

(۱) المغنی ۱/۱۴۸، الإنصاف ۱/۲۲۵، کشاف القناع ۱/۱۳۵۔
(۲) اس کی تخریج فقرہ/۷ میں گذر چکی۔
(۳) شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/۹۴، حاشیہ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۱۲۵، ۱۲۶، نہایۃ المحتاج ۱/۱۲۶، شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۱/۶۱، المجموع شرح المہذب ۲/۷۰، الفروع ۱/۱۹۰، المغنی ۱/۱۴۸، کشاف القناع ۱/۱۳۵، الإنصاف ۱/۲۲۴۔
(۴) اس کی تخریج فقرہ/۷ میں گذر چکی ہے۔
(۵) سورۂ آل عمران/۶۴۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/۱۲۶، شرح روض الطالب من اسنی المطالب ۱/۶۱، المجموع ۱/۷۰۔
(۲) شرح روض الطالب ۱/۶۱، الفروع ۱/۱۹۰، المغنی ۱/۱۴۸، کشاف القناع ۱/۱۳۵۔
(۳) الفروع ۱/۱۹۰، الإنصاف ۱/۲۲۴۔
(۴) بدائع الصنائع ۱/۱۵۶، الفتاوی الہندیہ ۱/۳۹، المغنی ۱/۱۴۸۔

بچانا واجب ہوگا[۱]۔

امام ابوحنیفہ کے شاگردوں میں سے امام محمدؒ نے اس میں اختلاف کیا ہے، انھوں نے کہا: اگر وہ غسل کرلے تو قرآن کے چھونے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اس لئے کہ مانع حدث ہے جو غسل سے زائل ہوجائے گا اور صرف اس کے اعتقاد کی نجاست باقی رہ جائے گی جو اس کے دل میں ہوگی اس کے ہاتھ میں نہ ہوگی[۲]۔

محدث کے لئے توراۃ وانجیل کو چھونا:

۱۲- فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ محدث کے لئے توراۃ، انجیل اور زبور کا چھونا جائز ہے۔

حنفیہ نے کہا: دوسری آسمانی کتابوں کے چھونے سے جو بدل دی گئی ہیں کوئی مانع نہیں ہے، لیکن حائضہ اور جنبی کے لئے توراۃ، انجیل اور زبور کا پڑھنا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ سب اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، سوائے اس کے جو بدل دیا گیا ہے اور ان میں سے جو بدل دیا گیا ہے معلوم نہیں ہے[۳]۔

مالکیہ نے کہا: محدث کے لئے توراۃ، انجیل اور زبور کا چھونا جائز ہوگا اگرچہ بدلے ہوئے نہ ہوں[۴]۔

شافعیہ نے کہا: محدث کے لئے توراۃ وانجیل کو چھونا ان کو اٹھانا جائز ہوگا۔ اسی کو جمہور نے قطعی کہا ہے، ماوردی اور رویانی نے اس میں دو اقوال نقل کیا ہے: اول: ناجائز ہوگا۔ دوم: ان دونوں نے کہا: (اور یہی ہمارے جمہور اصحاب کا قول ہے)۔ جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ بدل دیئے گئے ہیں اور منسوخ ہیں، متولی نے کہا: اگر غالب گمان ہو کہ اس میں کچھ ہے جو بدلا ہوا نہیں ہے تو اس کو چھونا مکروہ ہوگا حرام نہیں ہوگا[۱]۔

حنابلہ نے کہا: اگر توراۃ، انجیل، زبور اور حضرت ابراہیمؑ کے صحیفے موجود ہوں تو محدث کے لئے ان کو چھونا جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ قرآن نہیں ہیں، الإنصاف میں ہے: جس کی تلاوت منسوخ ہو، جو اللہ تعالیٰ سے منقول ہو، توراۃ اور انجیل کا چھونا صحیح مذہب کے مطابق جائز ہوگا، ایک قول ہے: یہ جائز نہ ہوگا[۲]۔

محرم کے لئے خوشبو کو چھونا:

۱۳- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ محرم کے لئے خوشبو کو چھونا یعنی کسی بھی طریقہ سے اس کو استعمال کرنا حرام ہوگا[۳]۔

دیکھئے تفصیل اصطلاح (إحرام فقرہ/ ۷۴، اور اس کے بعد کے فقرات)۔

روزہ دار کے لئے چھونا اور انزال کرنا:

۱۴- فقہاء کا مذہب ہے کہ چھونے کی وجہ سے انزال ہونے سے روزہ فاسد ہوجائے گا۔

حنفیہ نے کہا: چھونے کی وجہ سے انزال ہونے سے روزہ فاسد ہوجائے گا اور شرمگاہ کی طرف دیکھنے کی وجہ سے انزال ہونے سے فاسد نہ ہوگا[۴]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۶۴، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۲۵، ۱۲۶، شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۱/ ۶۲، المجموع شرح المہذب ۲/ ۷۴، کشاف القناع ۱/ ۱۳۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۶۵۔

(۳) تبیین الحقائق ۱/ ۵۷، فتح القدیر ۱/ ۱۴۹، رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۱۹۵، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۳۹، البحر الرائق ۱/ ۲۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) شرح الزرقانی ۱/ ۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۲۵۔

---

(۱) المجموع ۲/ ۷۲، شرح روض الطالب ۱/ ۶۱۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۱۳۵، الإنصاف ۱/ ۲۲۵۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۱۹۱، المبسوط ۴/ ۱۲۲، ۱۲۳، المدونہ ۱/ ۴۵۶، ۴۵۷، المجموع ۷/ ۲۶۹، المغنی ۳/ ۴۹۹۔

(۴) بدائع الصنائع ۲/ ۲۶۱۔

مالکیہ نے کہا: اگر چھوئے، یا بوسہ لے، یا معانقہ کرے اور محفوظ رہے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر انزال ہوجائے گا تو تین اقوال ہیں:

اول: مطلقاً اس پر قضاء وکفارہ واجب ہوں گے۔ دوم: اشہب کا قول ہے (اور یہی اصح قول ہے) انزال کے بغیر اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا۔ سوم: چھونے، بوسہ لینے اور مباشرت میں جن میں مطلقاً کفارہ واجب ہوتا ہے اور سونگھنے اور دیکھنے میں جن میں کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے فرق ہوگا۔ المدونہ میں ہے: اگر چھونے یا بوسہ لینے سے مذی نکل آئے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا اور اس پر قضاء واجب ہوگی۔ اشہب نے کہا: ہاتھ سے چھونا، بوسہ لینے سے ہلکا ہے اور بوسہ لینا، معانقہ سے ہلکا ہے، اور معانقہ شرمگاہ سے کھیلنے سے ہلکا ہے، اور ان سب کو چھوڑ دینا ہمارے نزدیک پسندیدہ ہے۔ مواہب الجلیل میں ہے: اگر مذی نکل آئے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا اور قضاء کرے گا(۱)۔

شافعیہ نے کہا: روزہ میں چھونا حرام ہوگا اس لئے کہ چھونا، شہوت کو بھڑکانے میں بہت اہم ہے، اس لئے کہ اگر اس کی وجہ سے انزال ہوجائے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اگر چھونے، بوسہ لینے یا بلا حائل کے ساتھ لیٹنے سے منی نکل آئے تو روزہ ٹوٹ جائے گا(۲)۔

حنابلہ نے کہا: اگر چھوئے یا بوسہ لے اور مذی نکل آئے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، یہی صحیح مذہب ہے جس کی صراحت کی گئی ہے اور اسی پر اکثر اصحاب ہیں، الانصاف میں ہے: اگر اس کی شہوت بھڑک اٹھے اور منی یا مذی نکل آئے اور وہ اپنے عضو تناسل کو نہ چھوئے تو صحیح مذہب کے مطابق روزہ نہیں ٹوٹے گا۔

نیز انھوں نے کہا: اگر بوسہ لے یا چھوئے اور منی نکل آئے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، یہ راجح مذہب ہے اور اسی پر اصحاب ہیں، الفروع میں احتمال کے درجہ میں ایک قول ہے کہ اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا(۱)۔

مہر کے وجوب میں چھونے کا اثر:

۱۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وطی یا موت سے مہر پورا واجب ہوجاتا ہے۔ چھونے کی وجہ سے مہر کے واجب ہونے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (مہر)۔

حرمت مصاہرت میں چھونے کا اثر:

۱۶- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ شہوت کے بغیر چھونے کا کوئی اثر حرمت مصاہرت میں نہیں ہوگا، لہٰذا اگر کوئی شخص کسی عورت کو شہوت کے بغیر چھوئے یا بوسہ لے تو اس کے لئے اس عورت کی بیٹی یا ماں سے نکاح کرنا جائز ہوگا، اور اس عورت کے لئے اس مرد کے اصول وفروع سے نکاح کرنا جائز ہوگا، اسی طرح اگر کوئی شخص شہوت کے بغیر اپنی خوش دامن کو چھولے یا اس کا بوسہ لے لے تو اس کی بیوی اس پر حرام نہ ہوگی(۲)۔

لیکن شہوت کے ساتھ چھونے میں اس سے حرمت کے پیدا ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: چھونا، شرمگاہ کے علاوہ میں مباشرت کرنا اور بوسہ لینا اگرچہ شہوت

---

(۱) حاشیۃ العدوی ۱/۴۰۴، ۴۰۵، المدونہ ۱/۱۹۵، شرح الزرقانی ۲/۱۹۹، مواہب الجلیل ۲/۴۱۶۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۶/۱۹۵، الاقناع للخطیب الشربینی ۲/۶۹، المجموع ۶/۳۲۲۔

(۱) الإنصاف ۳/۳۰۱، کشاف القناع ۲/۳۱۹، المغنی ۳/۱۲، ۳۱۳، ۳۱۳۔
(۲) فتح القدیر ۳/۱۲۹، ۱۳۰، حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۸۰-۲۸۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۵۱، جواہر الإکلیل ۱/۲۸۹، قلیوبی ۳/۲۴۱، المغنی ۶/۵۷۹۔

کے ساتھ ہو۔ چھونے والے کے اصول یا عورت کے فروع کو حرام نہیں کرے گا، عورت، بیوی ہو یا کوئی اجنبیہ ہو(۱) اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد عام ہے: "وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ"(۲) (اور جو ان کے علاوہ ہیں وہ تمہارے لئے حلال کردی گئی ہیں)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ شہوت کے ساتھ چھونے سے حرمت مصاہرت واجب ہوگی، لہٰذا اگر کسی شخص کو کوئی عورت شہوت کے ساتھ چھولے تو اس پر اس عورت کی بیٹی اور ماں حرام ہوجائے گی اور اس عورت کے اصول وفروع اس کے لئے حلال نہ ہوں گے، اسی طرح اس عورت پر اس مرد کے اصول وفروع حرام ہوجائیں گے، اگر کوئی شخص اپنی خوشدامن کو شہوت کے ساتھ چھولے یا بوسہ لے لے تو اس کی بیوی اس پر حرام ہوجائے گی۔

حنفیہ نے کہا: وطی کے داعی اسباب سے حرمت ثابت ہوگی جس طرح وطی سے حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اور چھونا اور دیکھنا وطی کا داعی سبب ہے، لہٰذا احتیاط کی جگہ اس کے قائم مقام ہوگا، پھر شہوت کے ساتھ چھونا یہ ہے کہ عضو تناسل میں انتشار پیدا ہو، پھر چھونے یا دیکھنے سے حرمت پیدا ہونے کے لئے شرط ہے کہ انزال نہ ہو، لہٰذا اگر انزال ہوجائے تو حرمت ثابت نہ ہوگی۔ حنفیہ نے چھونے کی حالت میں شہوت کی شرط لگائی ہے، لہٰذا اگر شہوت کے بغیر چھوئے پھر چھونے کے بعد شہوت پیدا ہو تو حرمت نہیں ہوگی، اس لئے کہ چھونا، انزال کی وجہ سے وطی کا داعی نہیں رہ جائے گا اور وہ چھونا حرمت پیدا کرتا ہے جو وطی کا داعی ہو۔ ان کا قول کہ شہوت کے ساتھ چھونا، انزال کی وجہ سے حرمت پیدا نہیں کرتا ہے، کا معنی یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ چھونے کی ابتداء کے وقت حرمت کا حکم انزال کے ظاہر ہونے

(۱) سابقہ مراجع، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۳-۱۹۵۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۴۔

تک موقوف رہے گا۔ اگر انزال ہوجائے گا تو حرمت ثابت نہ ہوگی ورنہ ثابت ہوجائے گی۔

انھوں نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ" (۱) (اور ان عورتوں سے نکاح مت کرو، جن سے تمہارے باپ نکاح کرچکے ہیں) انھوں نے کہا: نکاح سے مراد وطی ہے۔ شہوت کے ساتھ چھونا اور بوسہ لینا وطی کا داعی ہے، لہٰذا احتیاطاً حرمت کے لئے اس کا قائم مقام ہوگا (۲)۔

ظہار میں چھونے کا اثر:

۱۷ - حنفیہ، اکثر مالکیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ ظہار میں کفارہ ادا کرنے سے قبل، وطی کا داعی یعنی چھونا، معانقہ کرنا یا بوسہ لینا حرام ہوگا (۳)۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَآسَّا" (۴) (تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے)۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ ظہار کرنے والے کو تماس (چھونا) سے قبل کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور تماس ہاتھ اور اس کے علاوہ جسم کے اجزاء سے چھونے پر صادق آتا ہے، اسی طرح وطی پر بھی صادق آتا ہے، بالاتفاق کفارہ ادا کرنے سے قبل وطی کرنا حرام ہے، لہٰذا ہاتھ سے چھونا اور جو اس کے معنی میں ہو اسی کے مثل حرام ہوگا، نیز اس لئے کہ شہوت کے ساتھ چھونا اور بوسہ لینا اور شرمگاہ کے

(۱) سورۂ نساء/ ۲۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۶۰، ۲۶۱، حاشیۃ ابن عابدین ۲/ ۲۸۱-۲۸۳، فتح القدیر ۳/ ۱۲۹-۱۳۱۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۸۷، بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۴۵، المغنی ۷/ ۳۴۸، المبسوط ۴/ ۲۰۷۔

(۴) سورۂ مجادلہ/ ۳۔

علاوہ میں مباشرت کرنا وطی کا داعی ہوتا ہے اور جب وطی حرام ہے تو اس کا داعی بھی حرام ہوگا، اس لئے کہ فقہی قاعدہ ہے (حرام کا سبب بھی حرام ہوتا ہے)۔

اظہر قول میں شافعیہ، بعض مالکیہ اور دوسری روایت میں امام احمدؒ کا مذہب ہے کہ وطی کا داعی مباح ہوگا (۱)۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَآسَّا'' (۲) میں مس سے مراد جماع ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں مراد ہے: ''وَإِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوْهُنَّ'' (۳) (اور اگر تم نے انہیں طلاق دے دی ہے، قبل اس کے کہ انہیں ہاتھ لگایا ہو)، لہٰذا اس کے علاوہ شہوت کے ساتھ چھونا، شرمگاہ کے علاوہ میں مباشرت کرنا اور بوسہ لینا حرام نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ ظہار کی وجہ سے وطی کا حرام ہونا ایک طرح سے حیض کی وجہ سے وطی کے حرام ہونے کی طرح ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک حرام وطی ہے، اور نکاح میں خلل انداز نہیں ہوتا ہے اور حیض میں وطی کا حرام ہونا اس کے دواعی کے حرام ہونے کا متقاضی نہیں ہے تو اسی طرح اس پر قیاس کرتے ہوئے ظہار کی وجہ سے وطی کا حرام ہونا بھی اس کے دواعی کے حرام ہونے کا متقاضی نہ ہوگا (۴)۔

وضو کے توڑنے میں عضو تناسل کو ہاتھ لگانے کا اثر:

۱۸ - جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے، اور یہی ان کا صحیح مذہب ہے اور اسی پر ان کے جمہور اصحاب

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۴۷، المغنی ۷/ ۳۸۳۔
(۲) سورۂ مجادلہ/ ۳۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۷۔
(۴) فتح القدیر ۴/ ۸۷، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۴۵۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۴۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۸۳۔

ہیں کہ عضو تناسل کا چھونا وضو کو توڑ دے گا (۱)۔

امام مالک اور امام شافعی نے کہا: صرف ہتھیلی کے اندرونی حصہ سے اس کو چھونا ناقض ہوگا۔ ہتھیلی کے اوپری حصہ سے چھونا ناقض نہ ہوگا، اس لئے کہ ہتھیلی کا ظاہر چھونے کا آلہ نہیں ہے، لہٰذا وہ ایسا ہوگا جیسے اپنی ران سے اس کو چھوئے (۲)۔

حنابلہ کے نزدیک ہتھیلی کے اندرونی اور اوپری حصہ کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا (۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (وضوء)۔

اجنبی مرد یا اجنبی عورت کو چھونا:

۱۹ - فی الجملہ جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مرد کے لئے زندہ اجنبی عورت کے جسم کے کسی حصہ کو چھونا جائز نہ ہوگا۔ خواہ عورت جوان ہو یا بوڑھی ہو (۴)، البتہ حنفیہ نے کہا: بوڑھی عورت سے مصافحہ کرنے اور اس کا ہاتھ چھونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوگا اس لئے کہ فتنہ کا اندیشہ نہیں ہے (۵)۔

جمہور نے حضرت عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے انھوں نے کہا: ''ما مس رسول الله ﷺ بيده امرأة قط'' (۶)

(۱) المدونہ ۱/ ۸، مواہب الجلیل ۱/ ۲۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۲۱، المجموع ۲/ ۳۴-۳۵، شرح روض الطالب ۱/ ۵۷-۵۸، المغنی ۱/ ۱۷۸، الإنصاف ۱/ ۲۰۲، الفروع ۱/ ۱۷۹۔
(۲) المدونہ ۱/ ۸، المجموع ۱/ ۳۴-۴۱، کفایۃ الأخیار ۱/ ۲۲۔
(۳) المغنی ۱/ ۱۷۹، الفروع ۱/ ۱۷۹۔
(۴) الشرح الصغیر ۱/ ۲۹۰، بدائع الصنائع ۶/ ۲۵۹، تبیین الحقائق ۶/ ۱۸، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۲، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۵-۱۹۶، المجموع ۱/ ۳۴-۴۱، المغنی ۱/ ۳۳۸۔
(۵) بدائع الصنائع ۶/ ۲۵۹، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۹۸، تبیین الحقائق ۶/ ۱۸۔
(۶) حدیث عائشہ: ''ما مس رسول الله ﷺ......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۸۹) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(رسول اللہ علیہ نے اپنے ہاتھ سے کبھی کسی عورت کونہیں چھوا)، نیز اس لئے کہ لذت، اورشہوت کے بھڑ کانے میں چھونا دیکھنے سے زیادہ سخت ہے(۱)۔

شافعیہ نے کہا: کسی مرد کے لئے کسی اجنبی عورت کا چہرہ چھونا جائز نہ ہوگا اگر چہ پیغام نکاح، شہادة یاتعلیم وغیرہ کے لئے اس کو دیکھنا جائز ہے۔ اسی طرح آقا عورت کے اپنے غلام کے بدن کے کسی حصہ کو چھونا اوراس کے برعکس جائز نہ ہوگا اگر چہ دیکھنا حلال ہوگا(۲)۔

علاج کے لئے عورت کو چھونا:

۲۰ - جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر لیڈی ڈاکٹر نہ ہوتو مسلمان ڈاکٹر کے لئے مسلمان اجنبی مریض عورت کا علاج کرنا جائز ہوگا، اس کے جس عضو کو دیکھنے یا چھونے کی ضرورت ہواس کو دیکھے گا اور چھوئے گا۔ اگر لیڈی ڈاکٹر اور مسلمان مرد ڈاکٹر نہ ہوتو ذمی مرد ڈاکٹر کے لئے یہ جائز ہوگا۔ غیر مسلم لیڈی ڈاکٹر مسلمان مرد ڈاکٹر سے مقدم ہوگی، اس لئے کہ غیر مسلم عورت کا دیکھنا اور چھونا مرد سے ہلکا ہوگا۔

اگر مرد ڈاکٹر نہ ہو جو مریض کا علاج کر سکے تو لیڈی ڈاکٹر کے لئے جائز ہوگا کہ مریض کے بدن کے جس حصہ کو دیکھنے اور چھونے کی ضرورت ہواس کو دیکھے اور چھوئے (۳)۔ بعض فقہاء نے اس کے لئے کچھ شرطیں لگائی ہیں۔

چنانچہ شافعیہ نے کہا: فصد کھولنے، پچھنہ لگانے اور علاج کرنے کے لئے دیکھنا اور چھونا مباح ہوگا لیکن خلوت سے مانع یعنی محرم، شوہر یا ثقہ عورت کی موجودگی میں ہوگا، اس لئے کہ مرد کے لئے دو ثقہ عورتوں کے ساتھ خلوت میں ہونا مباح ہے۔ ماوردی نے یہ شرط لگائی ہے کہ فتنہ میں پڑنے کا اندیشہ نہ ہو اور صرف بقدر ضرورت کھولے۔

اسی طرح شافعیہ نے کہا: اگر ڈاکٹر کے لئے صرف چھوکر مرض کو معلوم کر لینا ممکن ہوتو دیکھنا حرام ہوگا چھونا حرام نہ ہوگا(۱)۔

حنابلہ نے کہا: بدن کے جس حصہ کو دیکھنے اور چھونے کی ضرورت ہو ڈاکٹر کے لئے اس کو دیکھنا اور چھونا جائز ہوگا۔ اس کی صراحت کی گئی ہے(۲) یہاں تک کہ عورت کی شرمگاہ اور اس کے اندرونی حصہ کو دیکھنا وچھونا جائز ہے، اس لئے کہ یہ ضرورت کا مقام ہے، ظاہر یہ ہے کہ اگر چہ وہ ذمی ہو۔ لیکن یہ محرم یا شوہر کی موجودگی میں ہوگا، اس لئے کہ خلوت کے ساتھ برائی میں مبتلا ہوجانے کا اندیشہ رہے گا، اور ضرورت کی جگہ کے علاوہ کو پوشیدہ رکھا جائے گا، اس لئے کہ وہ حرمت میں اپنی اصل پر برقرار رہے گا اور جو شخص وضو واستنجاء وغیرہ میں مریض مرد وعورت کی خدمت کرے گا، وہ ڈاکٹر کے حکم میں ہوگا۔ اسی طرح اس کو ڈوبنے اور جلنے وغیرہ سے نجات دلانا بھی ہے۔ اسی طرح جو شخص اپنا موئے زیر ناف صاف نہ کر سکے اس کا موئے زیر ناف صاف کرنے کا حکم ہے، اسی طرح باکرہ، ثیبہ اور بالغہ ہونے کو معلوم کرنے کا حکم ہے، اور شہوت کے بغیر اس کا مرض معلوم کرنے کے لئے اس کا ہاتھ چھونا کسی بھی حال میں مکروہ نہ ہوگا(۳)۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۲۹۰، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۲، المغنی ۱/ ۸ ۳۳، المجموع ۱/ ۲۶۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۲۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۲۶۱، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۱۰، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۶-۱۹۷، کفایۃ الاخیار ۲/ ۲۹، المغنی ۳/ ۱۱۳، الإنصاف ۸/ ۲۲۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۵، الاقناع للشربینی ۲/ ۶۹۔

(۲) الإنصاف ۸/ ۲۲، کشاف القناع ۵/ ۱۳۔

(۳) کشاف القناع ۵/ ۱۳۔

مسعی

دیکھئے: سعی۔

مسقطات

دیکھئے: اِسقاط

مسک

تعریف:

۱- مسک میم کے کسرہ اور سین کے سکون کے ساتھ: مشہور خوشبو ہے۔ **ثوب ممسک**: مشک میں رنگا ہوا کپڑا، **دواء ممسک**: جس دواء میں مشک ڈالا گیا ہو۔

جوہری نے کہا: مسک خوشبو ہے۔ فارسی سے عربی بنایا گیا ہے، انھوں نے کہا: اہل عرب اس کو مشموم کہتے تھے (۱)۔

اصطلاح میں بنانی نے حافظ ابن حجر سے نقل کرتے ہوئے کہا: مسک ایک قسم کا خون ہے جو سال کے متعین وقت میں ہرن کی ناف میں جمع ہوتا ہے، جب جمع ہوجاتا ہے تو وہ جگہ سوج جاتی ہے، ہرن بیمار ہوجاتا ہے یہاں تک کہ مشک اس سے گر جاتا ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

عنبر:

۲- عنبر لغت میں: ایک سخت قسم کا مادہ ہے جس میں نہ کوئی ذائقہ ہوتا ہے نہ کوئی بو ہوتی ہے۔ الا یہ کہ اس کو کوٹ دیا جائے یا جلا دیا جائے۔ ایک قول ہے: وہ کسی سمندری جانور کا پاخانہ ہے (۳)۔

اصطلاح میں حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ عنبر ایک چیز

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) حاشیۃ البنانی علی ہامش الزرقانی ۱؍۲۷۔
(۳) المعجم الوسیط۔

ہے جس کو سمندر کنارے ڈال دیتا ہے [۱]۔

مشک اور عنبر میں ربط یہ ہے کہ دونوں خوشبو ہیں اور دونوں کے لئے کچھ مشترک فقہی احکام ہیں۔

مشک سے متعلق احکام:

الف- مشک کا پاک ہونا اور اس کو کھانا:

۳- فقہاء کا مذہب ہے کہ مشک پاک اور حلال ہے۔ اس کو کھانا اور کھانوں اور دواؤں میں اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہوگا، خواہ ضرورت کی وجہ سے ہو یا بلاضرورت ہو، اس لئے کہ وہ اگر چہ خون ہے مگر بدل چکا ہے اور اس کی اصل، صلاح کی طرف منتقل ہوگئی ہے، لہٰذا پاک ہوجائے گا۔ نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "أن المسک أطیب الطیب" [۲] (مشک سب سے عمدہ خوشبو ہے)۔

ابن عابدین نے کہا: نووی نے اس کی طہارت اور اس کی بیع کے جواز پر مسلمانوں کا اجماع نقل کیا ہے [۳]۔

مشک کا نافجہ (تھیلی) [۴] فی الجملہ فقہاء کے نزدیک پاک ہے، البتہ تفصیلات میں اختلاف ہے:

اصح قول کے مطابق حنفیہ کا مذہب ہے کہ وہ مطلقاً پاک ہے یعنی اس کے خشک وتر کے درمیان ذبح کردہ جانور یا بغیر ذبح کردہ جانور سے حاصل ہونے والے کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا۔ ایک قول ہے: اگر اس حال میں ہو کہ پانی لگ جائے تو خراب نہ ہو تو پاک ہوگا [۱]۔

مالکیہ نے کہا: مشک کا نافہ بالا جماع پاک مردار ہے، اس لئے کہ وہ خون سے منتقل ہوگیا ہے۔ جیسے شراب سرکہ ہوجائے [۲]۔

شافعیہ کے نزدیک: اگر وہ زندہ جانور یا ذبح کردہ جانور سے حاصل ہو تو پاک ہوگا اور وہ پر کی طرح ہوگا اور اگر مردار جانور سے جدا ہو تو ناپاک ہوگا جیسے دودھ [۳]۔

حنابلہ نے کہا: مشک اور اس کا نافہ دونوں پاک ہیں اس لئے کہ وہ طبعی طور پر جدا ہوتا ہے جیسے بچہ [۴]۔

ب- مشک کی زکوٰۃ:

۴- شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مشک میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی [۵]۔

ج- مشک اور اس کے نافہ کی بیع:

۵- فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ مشک کی بیع جائز ہے، ابن عابدین نے کہا: نووی نے اس کی طہارت اور اس کی بیع کے جواز پر مسلمانوں

---

(۱) الفروع لابن مفلح ۱/۲۵۱، نہایۃ المحتاج ۱/۲۲۴، ابن عابدین ۱/۱۴۰، الاختیار ۱/۱۱۵، أسنی المطالب ۱/۱۱۔

(۲) حدیث: "أن المسک أطیب الطیب" کی روایت مسلم (۴/۱۷۶۶) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/۱۳۹، ۱۴۰، فتح القدیر ۱/۱۴۱، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۶۷، الفتاویٰ الخانیہ علی ہامش الفتاویٰ الہندیہ ۱/۲۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۲، جواہر الإکلیل ۱/۲۹، حاشیہ الزرقانی ۱/۲۷، ۵۲، أسنی المطالب ۱/۱۱، الإقناع للخطیب الشربینی ۱/۲۵، روضۃ الطالبین ۳/۱۳۰، مطالب أولی النہی ۶/۳۰۸۔

(۴) نافجہ فاء کے کسرہ کے ساتھ ایک قول اس کے فتحہ کے ساتھ ہے اور جیم کے فتحہ کے ساتھ: کھال کا ٹکڑا ہے جس میں مشک جمع ہوتا ہے (ابن عابدین ۱/۱۴۰، فتح القدیر ۱/۶۷، القاموس المحیط ہامش مادۃ: نفج)۔

(۱) ابن عابدین ۱/۱۴۰، فتح القدیر ۱/۶۷، الفتاویٰ الہندیہ ۱/۲۴، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۶/۶۷۔

(۲) حاشیۃ الزرقانی ۱/۲۷۔

(۳) أسنی المطالب ۱/۱۱، الاقناع للخطیب الشربینی ۱/۲۵، روضۃ الطالبین ۱/۱۷۔

(۴) کشاف القناع ۱/۵۷۳۔

(۵) روضۃ الطالبین ۲/۲۶۰، کشاف القناع ۲/۲۲۵۔

کا اجماع نقل کیا ہے [1]۔

شافعیہ نے اس کے بارے میں قول کی تفصیل کرتے ہوئے کہا اگر مشک کسی دوسری چیز کے ساتھ مخلوط ہو جائے تو مقصد کی جہالت کی وجہ سے اس کی بیع صحیح نہ ہوگی، اور اگر مشک کی مقدار معلوم ہو تو بیع صحیح ہو جائے گی یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کو مرکب بنانے کے طور پر نہ ملایا گیا ہو اگر دوسرے کے ساتھ معجون ہو جیسے غالیہ اور ند تو بیع صحیح ہوگی، اس لئے کہ ان سب کا مجموعہ مقصود ہوگا صرف مشک مقصود نہ ہوگا [2]۔

اسی طرح انھوں نے صراحت کی ہے کہ نافہ میں اس کے ساتھ یا اس کے بغیر مشک کی بیع صحیح نہ ہوگی، اگر چہ اس کا منہ کھولدے جیسے چمڑے کے اندر گوشت۔

لیکن اگر نافہ سے باہر مشک کو دیکھ لے پھر اس کو نافہ میں رکھ دینے کے بعد خرید لے یا نافہ کو خالی دیکھ لے پھر اس کو مشک سے بھر دے اور مشک کو نہ دیکھے پھر اس کے اوپر کے حصہ کو نافہ کے منہ پر دیکھ لے تو بیع جائز ہوگی ورنہ نہیں، اس لئے کہ وہ پوشیدہ کی بیع ہو جائے گی۔

اگر مشک اور اس کے نافہ کو ہر ایک رطل یا ایک قیراط مثلاً ایک درہم میں فروخت کرے تو بیع صحیح ہوگی اگر چہ ان دونوں کی قیمت الگ الگ ہو بشرطیکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا وزن معلوم ہو اور نافہ کی کچھ قیمت ہو ورنہ صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ بیع میں ایسی چیز کے مقابلہ میں مال کے خرچ کرنے کی شرط ہے جو مال نہیں ہے [3]۔

(۱) ابن عابدین ۱۴۰/۱، أسنی المطالب ۲۰/۲، ۲۱، الجمل ۶۰/۳، ۴۱، ۳۹، الاقناع ۱۰/۲، نہایۃ المحتاج ۴۰۴/۳، مطالب اولی النہی ۳۰۰/۳۔

(۲) غالیہ: مشک عنبر، عود اور کافور سے مرکب ہوتا ہے، ند: عود ہندی، مشک اور عنبر سے مرکب ہوتا ہے کبھی دونوں سے بنایا جاتا ہے (أسنی المطالب ۲۱/۱، الآداب الشرعیہ ۴۲۰/۲، ۴۲۶)۔

(۳) شافعیہ کے سابقہ مراجع۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مشک کو جب تک کھول کر دیکھ نہ لیا جائے اس کے نافہ میں اس کی بیع کرنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ مجہول ہے جیسے سیپ میں موتی، رحیبانی نے کہا: یہی راجح مذہب ہے اور اسی پر اکثر اصحاب ہیں [1]۔

حنفیہ نے کہا: اگر مشک کا نافہ خریدے اور اس میں سے مشک نکال لے تو اس کو دیکھنے اور عیب کی وجہ لوٹانے کا حق نہ ہوگا اس لئے کہ نکالنا اس میں عیب پیدا کر دے گا [2]۔

د-مشک میں عقد سلم:

۶ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مشک میں عقد سلم جائز ہوگا۔

شافعیہ نے کہا: مشک کے ٹکڑوں کا وزن متعین کرے گا، کیل کر کے جائز نہ ہوگا اس لئے کہ کیل کے پیمانہ کے بڑا ہونے کی وجہ سے وہ اس کے بارے میں منضبط کرنے والا نہیں شمار ہوتا ہے، کیونکہ اس کے کم مقدار کی مالیت بہت ہوتی ہے۔

حنابلہ نے کہا: اس کی صفت بیان کرے گا اور رنگ، شہر اور جس چیز سے اس میں اختلاف ہوتا ہے اس کے ذریعہ اس کو منضبط کرے گا [3]۔

ھ-غصب کردہ مشک کی بو کا ضمان:

۷ - حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ غاصب مشک یا اس جیسی چیز مثلاً عنبر کی بو کے نقصان کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس کی بو کے قوی یا

(۱) مطالب أولی النہی ۳۰/۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۶۳/۳۔

(۳) ابن عابدین ۲۰۷/۴، نہایۃ المحتاج ۱۹۱/۴، طبع المکتبۃ الاسلامیہ، روضۃ الطالبین ۱۴/۴، ۱۶، ۲۷، مطالب أولی النہی ۲۱۲/۳، المغنی ۳۱۸/۴۔

ضعیف ہونے کے اعتبار سے اس کی قیمت الگ الگ ہوتی ہے۔ نیز اس لئے کہ اگر کل بو ختم ہوجائے تو اس کی قیمت واجب ہوگی لہٰذا اگر اس میں سے کچھ فوت ہوجائے تو اس کے بقدر قیمت واجب ہوگی (۱)۔

و-محرم وغیر محرم کے لئے مشک کا استعمال کرنا:

۸-فقہاء کا مذہب ہے کہ غیر محرم کے لئے مشک کی خوشبو لگانا جائز ہوگا (۲)، اس لئے کہ مسلم کی حدیث ہے: "**المسک أطیب الطیب**" (۳) (مشک سب سے عمدہ خوشبو ہے)۔

محرم کے لئے اس کے استعمال کرنے، اس کے ذریعہ علاج کرنے، اس کے کھانے اور سونگھنے کے بارے میں اختلاف ہے۔
دیکھئے تفصیل اصطلاح: (إحرام فقرہ/ ۷۴، ۸۷)۔

ز-حائضہ اور نفساء کے لئے مشک کو استعمال کرنا:

۹-حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ حیض ونفاس سے فارغ ہوکر ہر غسل کرنے والی عورت کے لئے مشک کا استعمال کرنا مسنون ہوگا۔ اگر مشک نہ ملے تو کوئی دوسری خوشبو استعمال کرے گی۔ انھوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ایک خاتون نے نبی کریم ﷺ سے حیض سے فارغ ہوکر اپنے غسل کرنے کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے ان کو بتایا کہ کیسے غسل کرے گی، آپ ﷺ نے فرمایا: "**خذی فرصة من مسک فتطهری بها قالت: کیف أتطهر بها؟ قال: تطهری بها قالت: کیف قال: سبحان الله تطهری تقول عائشةؓ فجذبتها الی فقلت: تتبعی بها أثر الدم**" (۱) (مشک کا ایک ٹکڑا لے لو اور اس سے طہارت حاصل کرو، انھوں نے کہا: اس سے کیسے طہارت حاصل کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس سے طہارت حاصل کرو، انھوں نے کہا کیسے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: سبحان اللہ طہارت حاصل کرو، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: میں نے ان کو اپنی طرف کھینچا اور کہا کہ خون کے اثرات پر اس کو لگاؤ)۔

اس کے استعمال کا طریقہ جیسا کہ بعض فقہاء نے ذکر کیا ہے یہ ہے کہ مشک لے گی اور اس کو روئی میں لگائے گی۔ اس کو کرسف یا فرصہ کہا جاتا ہے (۲)، اور اس کو شرمگاہ کے اندر رکھے گی تاکہ حیض یا نفاس کے خون کی بو ختم ہوجائے (۳)۔

ح-مشک کی بو سونگھنے سے روزہ کا ٹوٹنا:

۱۰-حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر کوئی شخص مشک سونگھے اگرچہ اس کو روزہ یاد ہو یا مشک یا اس جیسی چیز سے معطر ہوا سونگھے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا (۴)۔

مالکیہ نے کہا: اگر کوئی شخص مشک، عنبر یا زباد کی بو سونگھے۔ حلق میں داخل نہ کرے تو اس پر قضاء واجب نہ ہوگی، اسی طرح اگر اس

---

(۱) مطالب أولی النہی ۴/ ۲۵۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۴۰، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۲۹، اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۴، الاقناع للخطیب الشربینی ۱/ ۲۲۴، فتح القدیر ۲/ ۲۲۵، ۲۲۷۔

(۳) حدیث: "المسک أطیب الطیب" کی تخریج فقرہ/ ۳ میں گذر چکی۔

---

(۱) حدیث: "خذی فرصة من مسک......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۱۴) اور مسلم (۱/ ۲۶۰) نے کی ہے۔ اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) کرسف: روئی، فقہاء کی اصطلاح میں جو شرمگاہ کے منہ پر رکھا جائے، فرصہ راء کے کسرہ کے ساتھ ہر چیز کا ٹکڑا، ایک قول ہے: مشک کا ٹکڑا (رسائل ابن عابدین ۱/ ۸۴، عمدۃ القاری ۲/ ۱۱۴)۔

(۳) رسائل ابن عابدین ۱/ ۸۴، عمدۃ القاری ۲/ ۱۱۳، مغنی المحتاج ۱/ ۷۴، فتح الباری ۱/ ۴۱۶، کشاف القناع ۱/ ۱۵۳، مطالب اولی النہی ۱/ ۱۸۲۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۹۷۔

کے اختیار کے بغیر حلق میں پہنچائے تو روزہ نہیں ٹوٹے گا، لیکن اگر اس کے اختیار یعنی ناک میں چڑھانے کی وجہ سے پہنچ جائے۔ خواہ وہی چڑھائے یا کوئی دوسرا چڑھائے تو اس پر قضاء واجب ہوگی[۱]۔

حنابلہ نے کہا: روزہ دار کے لئے ایسی چیز کا سونگھنا مکروہ ہوگا جس کے بارے میں اندیشہ ہو کہ اس کے سانس کے ذریعہ اس کے حلق میں پہنچ جائے گا جیسے پیسا ہوا مشک، کافور، بخور اور عنبر[۲]۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۲۵۔

(۲) کشاف القناع ۲/۳۳۰۔

مسکر

تعریف:

۱- مسکر لغت میں: جو عقل کو زائل کردے، کہا جاتا ہے: **أسکرہ الشراب**: عقل کو زائل کرنا، اسم فاعل مسکر ہے اور اسم سکر ہے[۱]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

شرعی حکم:

۲- فقہاء کا مذہب ہے کہ نشہ آور چیز کا پینا حرام ہے، اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس کے پینے والے پر حد واجب ہوگی وہ چیز کم ہو یا زیادہ، بشرطیکہ وہ مسلمان مکلّف ہو، اپنے اختیار سے پئے اور اس کو علم ہو کہ جو چیز پی رہا ہے وہ نشہ آور ہے، اور بلا ضرورت پئے[۳] اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"کل شراب أسکر فھو حرام"**[۴] (پینے کی جو چیز نشہ آور ہو وہ حرام ہوگی)، اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: **"کل مسکر خمر و کل خمر حرام"**[۵] (ہر نشہ آور چیز خمر ہے اور ہر خمر حرام ہے)۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۱۸۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/۱۸۷، جواہر الإکلیل ۲/۱۹۵، المغنی ۸/۳۰۶۔

(۴) حدیث: "کل شراب أسکر فھو حرام" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۴۱) اور مسلم (۳/۱۵۸۵) نے کی ہے۔

(۵) حدیث: "کل مسکر خمر و کل خمر حرام" کی روایت مسلم (۳/۱۵۸۷) نے کی ہے۔

اس کے پینے والے پر حد جاری کی جائے گی اگر چہ نشہ نہ ہو تاکہ فساد کے مادہ کو ختم کیا جاسکے، اس لئے کہ حدیث ہے: "من شرب الخمر فاجلدوه" (۱) (جو شخص شراب پئے اس کو کوڑے لگاؤ) اس پر نبیذ وغیرہ کو قیاس کیا گیا ہے۔

شارب (پینے والے) سے مراد: اس کو استعمال کرنے والا ہے۔ پی کر ہو یا کسی دوسرے طریقہ سے جس کو استعمال کیا ہو وہ جامد ہو یا سیال ہو، پکا یا ہوا ہو یا کچا ہو، خواہ اس کو حرام سمجھ کر استعمال کرے یا مباح سمجھ کر، اس لئے کہ اباحت کے دلائل کمزور ہیں، ابوثور نے کہا: جو حرام سمجھ کر پئے گا اس پر حد لگائی جائے گی اور جو تاویل کر کے پئے گا اس پر حد نہیں ہوگی اور یہ بلا ولی کے نکاح کرنے کے مشابہ ہوگا (۲)۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: اگر انگور کا شیرہ سخت ہوجائے، جھاگ پھینک دے یا پکا دیا جائے اور اس کے دو تہائی سے کم جل جائے اور کھجور و کشمش کی شراب پکائے بغیر سخت ہوجائے کم ہو یا زیادہ سب حرام ہوگا اور اس کے پینے والے پر حد جاری کی جائے گی لیکن اگر انگور کا شیرہ پکا دیا جائے اور اس کا دو تہائی جل جائے۔ کھجور و کشمش کی شراب اگر پکا دی جائے اگر چہ اس کا دو تہائی نہ جلے، گندم، مکئی اور جو وغیرہ کی نبیذ اگر چہ نہ پکائی جائے یہ سب حلال ہیں بھگویا ہوا ہو یا پکایا ہوا الا یہ کہ نشہ پیدا ہوجائے، یا لہو کے طور پر ہو (۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (أشربۃ فقرہ/۵ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

(۱) حدیث: "من شرب الخمر فاجلدوه ......" کی روایت ترمذی (۴۸/۴) نے کی ہے، زیلعی نے نصب الرایہ (۳۴۷/۳) میں ذہبی سے اس کو صحیح قرار دینا نقل کیا ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۱۸۷/۴، المغنی ۳۰۶/۸، جواہر الإکلیل ۱۹۵/۲، ۱۹۶۔

(۳) ردالمحتار ۲۸۹/۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

مسکن

تعریف:

۱ – مسکن لغت میں: (کاف کے فتحہ اور کسرہ کے ساتھ) گھر، منزل، سکن فلان مکان کذا یعنی اس کو وطن بنانا۔ اسم ظرف **مسکن** ہے جمع **مساکن** ہے، اس معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَا يُرٰى إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ" (۱) (بجز ان کے مکانات کے اور کچھ دیکھنے کو نہیں رہا)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

مأوی:

۲ – مأوی لغت میں: (واو کے فتحہ کے ساتھ) **أوى، يأوى أويا ومأوىً** کا مصدر ہے، ہر جانور کا مأوی، اس کے رہنے کی جگہ ہے یعنی اس جگہ کا نام ہے جہاں وہ پناہ لیتا ہے، اسی معنی میں قرآن میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "جَنَّةُ الْمَأْوٰى" (۳)۔ **أوى إلى منزله أوياً**، باب ضرب سے: اقامت اختیار کرنا اور کبھی کبھی براہ راست متعدی ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے: **أوى منزله وآواه غيره يؤويه إيواء** (۴) (پناہ لینا اور دوسرے کو پناہ دینا)۔ اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا

(۱) سورۂ احقاف/۲۵۔

(۲) المصباح المنیر، القاموس المحیط، المفردات فی غریب القرآن، المعجم الوسیط۔

(۳) سورۂ نجم/۱۵۔

(۴) مصباح المنیر، مفردات فی غریب القرآن۔

ارشاد ہے: "إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ" (۱) ((وہ قوت قابل ذکر ہے) جب ان نوجوانوں نے غار میں جا کر پناہ لی)۔

مسکن، مأوی سے خاص ہے۔

مسکن سے متعلق احکام:

کچھ احکام مسکن سے متعلق ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

حج کے لئے مکان کا بیچنا:

۳- حج کے لئے استطاعت کے اسباب میں سے ایک سبب کی طرح مسکن کے فروخت کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ مالکیہ اور حنابلہ نے کہا اور یہی شافعیہ کے نزدیک اصح قول ہے اگر مسکن آدمی کی حاجت کے بقدر ہو تو حج کے لئے اس کو فروخت نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ نے کہا: حج کے لئے مسکن کو فروخت کرنا مطلقاً اس پر لازم نہ ہوگا۔ یہ فی الجملہ ہے۔

دیکھئے تفصیل اصطلاح (سکنی فقرہ ۳۲)۔

مفلس کے مسکن کو فروخت کرنا:

۴- مفلس کے مسکن کو فروخت کرنے کے بارے میں تاکہ اس کی قیمت قرض خواہوں کے درمیان تقسیم کی جائے، فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، حنابلہ اور اسحاق کا مذہب اور یہی شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول ہے کہ اس کا گھر جو اس کی رہائشی ضرورت سے زائد نہ ہو فروخت نہیں کیا جائے گا، چنانچہ اس کے

(۱) سورۂ کہف/ ۱۰۔

کپڑوں اور خوراک کی طرح اس کو بھی اس کے دین میں خرچ نہیں کیا جائے گا (۱)۔

مالکیہ، اصح قول میں شافعیہ، شریح، ابن المنذر، امام محمد اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے (صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے) کہ اس کا گھر فروخت کردیا جائے گا اور اس کے بدلہ میں اس کے لئے کرایہ کا مکان لیا جائے گا، اس لئے کہ کرایہ میں رہائش حاصل کرنا آسان ہے (۲)۔

اگر اس کے پاس دو گھر ہوں، ایک رہائش کے لئے کافی ہو دوسرے کی حاجت نہ ہو تو دوسرا فروخت کردیا جائے گا، اسی طرح اگر اس کا مکان بہت وسیع ہو اس جیسا آدمی اس جیسے وسیع مکان میں نہ رہتا ہو تو اس کو فروخت کردیا جائے گا اور اس کے لئے اس کے لائق مکان خرید دیا جائے گا اور باقی ماندہ قرض خواہوں کو دیدیا جائے گا۔

اگر وہ گھر جو اس کے لئے ضروری ہے کسی قرض خواہ کا عین مال ہو یا اس کے تمام اموال عین مال ہوں جن کی قیمت ادا کرنے سے عاجز و مفلس ہو گیا ہو اور ان کے مالکان ان کو پالیں تو انھیں ان کو لے لینے کا حق ہوگا (۳)۔

عدت گذارنے والی عورت کا مسکن:

۵- فقہاء کا مذہب ہے کہ طلاق رجعی کی معتدہ یا طلاق بائن کی معتدہ اگر حاملہ ہو تو ان میں سے ہر ایک کے لئے اس کو طلاق دینے والے پر رہائش کا نظم کرنا لازم ہوگا۔ طلاق بائن کی عدت گذارنے والی اگر حاملہ نہ ہو، اسی طرح وفات یا فسخ کی عدت گذارنے والی کے لئے سکنی کے واجب ہونے یا واجب نہ ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس میں تفصیل ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۴۹۲، رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۹۵۔
(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۸۹، ۹۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۹۵۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۴۹۳۔

دیکھئے: اصطلاح (سکنی فقرہ ۱۲-۱۵)۔

بیوی کا مسکن:

۶- زوجہ کے لئے سکنی اس کے شوہر پر واجب ہے۔ یہ حکم فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے طلاق رجعی والی عورت کے لئے سکنی کو اس کے شوہر پر واجب قرار دیا ہے، تو جو ابھی نکاح میں موجود ہو اس کا سکنی بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (سکنی فقرہ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

مسکوک

تعریف:

۱- مسکوک لغت میں: ڈھلے ہوئے دراہم و دنانیر یعنی سانچہ سے نشان لگا یا ہوا۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تبر:

۲- تبر لغت میں: وہ سونا جو ڈھلا ہوا نہ ہو اگر ڈھال دیا جائے تو دینار ہوگا، ابن فارس نے کہا: تبر وہ سونا چاندی ہے جو ڈھلے ہوئے نہ ہوں۔ زجاج نے کہا: تبر ہر وہ جوہر ہے جو استعمال نہ کیا گیا ہو جیسے تانبا اور لوہا۔

تبر اصطلاح میں: اس سونا اور چاندی کا نام ہے جو ڈھلا ہوا نہ ہو یا صرف سونا کا نام ہے [۲]۔

ب- سکہ:

۳- لغت میں سکہ کا ایک معنی: وہ لوہا ہے جس پر نقش بنایا گیا ہو اور اس میں درہم و دینار ڈھالے جائیں اور ڈھلے ہوئے نقود پر بھی بولا جاتا ہے۔

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) لسان العرب، حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۰، جواہر الإکلیل ۲/۱۷۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [1]۔

مسکوک سے متعلق احکام:

الف-ڈھالنے کا حکم:

۴-سکوں کو ڈھالنا ان کے ذریعہ معاملات کی ضروریات میں سے ہے اور یہ مصالح عامہ میں سے ہے، اس لئے کہ نقد روزانہ کے معاملات میں اسی وقت معتبر ہوگا جبکہ کھوٹ سے خالی و پاک ہو، لہٰذا سونا چاندی کے ڈلے اس کے لائق نہ ہوں گے، اس لئے کہ ڈھالے اور صاف کئے بغیر ان پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا، اور ٹھپہ لگایا ہو تو قابل بھروسہ ہوگا۔ اسی وجہ سے اگر فروخت شدہ اشیاء کے ثمن اور تلف کردہ اشیاء کی قیمت مطلق رکھی جائے تو یہی ٹھپہ لگائے ہوئے، ذمہ میں ثابت ہوں گے، لہٰذا ان کو ڈھالنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ یہ ان سے فائدہ اٹھانے کے لوازمات میں سے ہے۔

شاہی سانچہ میں ڈھلا ہوا جو ڈھلائی کے صحیح ہونے میں قابل بھروسہ ہو تبدیل اور تلبیس سے محفوظ ہو زیادہ بھروسہ کے لائق ہوگا، لہٰذا سکوں کو ڈھالنا امام کی ذمہ داری ہوگی، اور امام کے علاوہ دوسرے افراد کے لئے سکوں کو ڈھالنا مکروہ ہوگا، اگرچہ خالص ہوں، اس لئے کہ یہ امام کی ذمہ داری ہے اور دوسرے کے ڈھالنے میں امام کی ذمہ داری میں مداخلت کرنا لازم آئے گا [2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (دراہم فقرہ/ ۷)۔

ب-ڈھلے ہوئے سکے کو توڑنا:

۵-ڈھلے ہوئے سکے کو توڑنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے: چنانچہ امام مالکؒ اور اکثر فقہاء اہل مدینہ کا مذہب ہے کہ یہ مکروہ ہوگا، اس لئے کہ یہ زمین میں فساد پیدا کرنے کی قبیل سے ہے اور اس کے کرنے والے پر نکیر کی جائے گی [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (دراہم فقرہ/ ۸)۔

ج-کھوٹ کے ساتھ ڈھلے ہوئے سکے کی زکوٰۃ:

۶-کھوٹ والے میں زکوٰۃ کے واجب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ کھوٹ والے سونا اور چاندی میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی یہاں تک کہ اس کا خالص نصاب کے برابر پہنچ جائے، جب خالص نصاب کے برابر ہوجائے گا تو خالص سے واجب کی مقدار نکالے گا، یا کھوٹ والے میں سے اتنا نکالے گا کہ اس میں واجب کے بقدر خالص کا ہونا یقینی ہو ساتھ ہی ساتھ عمدہ درجہ کی رعایت بھی کی جائے گی [2]۔

حنفیہ نے کہا: اگر ڈھلے ہوئے ٹکڑے پر چاندی غالب ہو تو وہ ڈھلے ہوئے کے حکم میں ہوگا اور اس میں اس طرح زکوٰۃ واجب ہوگی گویا وہ سب کی سب چاندی ہے۔ سامان کی زکوٰۃ کی طرح اس کی زکوٰۃ ادا نہیں کی جائے گی۔ لیکن اگر کھوٹ غالب ہو تو وہ چاندی کے حکم میں نہیں ہوگا بلکہ سامان کے حکم میں ہوگا اور اس میں اس وقت زکوٰۃ واجب ہوگی جب اس میں تجارت کی نیت کرے اور قیمت میں نصاب کے برابر ہوجائے [3]۔

مالکیہ نے کہا: اگر کھوٹ والے ڈھلے ہوئے درہم و دینار بغیر کھوٹ والے کی طرح رائج ہوں، اور خالص کی طرح ان سے معاملہ

---

(۱) لسان العرب۔

(۲) مقدمہ ابن خلدون / ۱۸۳، المطبعۃ البہیۃ المصریہ، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۰، الأحکام السلطانیۃ للماوردی/ ۱۵۵۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۰، الأحکام السلطانیۃ للماوردی/ ۱۵۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۰، المغنی ۳/ ۷۔

(۳) تبیین الحقائق ۱/ ۲۷۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۱۔

کیا جاتا ہو۔ تو اگر ان کا وزن ان میں موجود کھوٹ کے ساتھ نصاب کے برابر ہوجائے تو ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور اگر بغیر کھوٹ والے کی طرح رائج نہ ہوتو خالص کے اعتبار سے اگر نصاب کے برابر ہوگا تو زکوٰۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں (۱)۔

مالکیہ نے ڈھلے ہوئے کی طرف سے زکوٰۃ میں غیر ڈھلے ہوئے کے نکالنے کا حکم ذکر کیا ہے، چنانچہ انھوں نے کہا: چاندی کی طرف سے سونا اور سونا کی طرف سے چاندی نکالنا جائز ہوگا، ان میں سے کوئی، دوسرے سے اولیٰ نہ ہوگا، البتہ ان میں سے کسی ایک کو دوسرے کی طرف سے نکالنے کے وقت لوگوں کے درمیان سونا کو چاندی کے ساتھ بیع صرف کا جو رواج ہوگا اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ شرعی صرف کی مساوات کی قید نہ ہوگی یعنی ایک دینار کا دس درہم کے برابر ہونا ضروری نہ ہوگا اور جس نصاب کی زکوٰۃ ادا کی جائے اگر اس کی طرف سے غیر مسکوک ادا کرنا چاہے تو اس میں ڈھلائی کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا، لہٰذا اگر کسی شخص پر ایک مسکوک دینار واجب ہو اور اس وقت میں اس کے برابر دس ڈھلے ہوئے درہم ہوں تو اس پر واجب ہوگا کہ غیر مسکوک چاندی سے دس کے وزن پر اس کی ڈھلائی کی جو قیمت اہل معرفت کے نزدیک ہو اس کا اضافہ کرے۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ غیر مسکوک، نصاب کی نوع کے علاوہ سے ہو جیسا کہ مثال میں ہے بلکہ اگرچہ مسکوک کی طرف سے غیر مسکوک کا نکالنا ایک نوع میں ہو، اس بنیاد پر ابن حاجب، ابن بشیر، ابن عبدالسلام اور خلیل کا قول ہے۔ ایک نوع میں ڈھلائی کی قیمت کا اعتبار نہیں ہوگا، لہٰذا جس کے پاس ڈھلا ہوا سونا ہو جس کا وزن چالیس دینار ہو اور اس کی وجہ سے اس کی قیمت پچاس دینار ہو تو اس پر چالیس دینار کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ پچاس کی نہیں۔

ایک نوع کے علاوہ میں ڈھلائی کی قیمت کو لغو قرار دینے میں، جیسے کہ کسی کے پاس ڈھلا ہوا سونا ہو اس کا وزن چالیس دینار ہو اور ڈھلائی کی وجہ سے اس کی قیمت پچاس دینار ہو اور وہ اس کی زکوٰۃ دراہم کے ذریعہ ادا کرنا چاہے تو کیا ڈھلائی کی قیمت لغو ہوجائے گی اور ایک دینار کے بقدر نکالے گا یا اس کا اعتبار کیا جائے گا اور ایک دینار اور چوتھائی دینار کے برابر نکالے گا، ابوعمران اور ابن الکاتب کے درمیان اختلاف ہے، اس لئے کہ متقدمین کی کوئی صراحت موجود نہیں ہے (۱)۔

د- کھوٹ کے ساتھ ڈھلے ہوئے سے معاملہ کرنا:

ے- ڈھلے ہوئے سونا چاندی کے ذریعہ معاملہ کرنے کے حکم میں جبکہ کھوٹ ملا ہوا ہو، فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ یہ جائز ہوگا۔ مالکیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ اس شخص سے فروخت نہیں کیا جائے گا جو اس کے ذریعہ لوگوں کو دھوکہ دے۔

حنابلہ نے کہا: اگر کھوٹ پوشیدہ ہو تو جائز نہ ہوگا، اور اگر ظاہر ہو تو اس کے بارے میں دو اقوال ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (دراہم فقرہ ر ۹)۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ار ۴۵۶۔

(۱) جواہر الإکلیل ار ۱۴۰۔

مسکین

تعریف:

۱-مسکین لغت میں میم کے کسرہ کے ساتھ ہے۔ فیروز آبادی نے کہا: اس کے میم کو فتحہ دیا جاتا ہے: وہ شخص ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو، یا اس کے پاس بقدر کفایت نہ ہو یا فقر نے اس کو بٹھا دیا ہو یعنی اس کی حرکت ونقل کو کم کردیا ہو، اور اس کے معنی ذلیل وکمزور کے بھی ہیں[۱]۔

اصطلاح میں: مسکین کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ ومالکیہ نے کہا: وہ شخص ہے جو کسی چیز کا مالک نہ ہو۔

شافعیہ نے کہا: وہ شخص ہے جو مال یا کمائی پر قادر ہو جو اس کی ضرورت میں کام آئے لیکن کافی نہ ہو۔

حنابلہ نے کہا: وہ شخص ہے جو کمائی وغیرہ سے ضرورت کا اکثر حصہ یا نصف حصہ پائے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-فقیر:

۲-فقیر لغت میں: غنی کی ضد ہے۔ فقیر محتاج کو بھی کہتے ہیں[۳]۔

(۱) القاموس المحیط للفیروز آبادی۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۵۹، الدسوقی ۱/۴۹۲، مغنی المحتاج ۳/۱۰۸، کشاف القناع ۲/۲۸۲۔

(۳) لسان العرب مادہ: فقر۔

اصطلاح میں: حنفیہ نے کہا: وہ شخص ہے جو نامی مال میں سے نصاب سے کم کا مالک ہو یا غیر نامی میں سے نصاب کے بقدر ہو اور اس کی ضرورت کے بقدر ہو۔

مالکیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: وہ شخص ہے جو اتنی چیز کا مالک ہو جو سال بھر کی خوراک میں اس کے لئے کافی نہ ہو۔

شافعیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: وہ شخص ہے جس کے مال یا کمائی نہ ہو جو اسکی ضرورت میں کام آئے۔

حنابلہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: جس کے پاس بالکل کچھ نہ ہو یا معمولی چیز ہو جو ضرورت کے نصف سے کم ہو اور اس کی ضرورت میں کام نہ آسکے[۱]۔

فقیر اور مسکین میں ربط یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک ایسا نام ووصف ہے جس سے حاجت کا علم ہوتا ہے اور دونوں زکوٰۃ وصدقات کے مصارف میں سے ہیں۔

مسکین سے متعلق احکام:

مسکین کو زکوٰۃ دینا اور اس کے شرائط:

۳-فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مسکین زکوٰۃ کے مصارف میں سے ایک مصرف ہے[۲]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاكِيْنِ"[۳] (زکاۃ تو صرف غریبوں اور محتاجوں کے لئے ہے)۔

اس کو زکوٰۃ دینے میں کچھ شرائط ہیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۸، الدسوقی ۱/۴۹۲، مغنی المحتاج ۳/۱۰۶، کشاف القناع ۲/۲۷۱، ۲۷۲۔

(۲) الاختیار ۱/۱۱۸، طبع دار المعرفہ، حاشیہ ابن عابدین ۲/۵۹، طبع بولاق، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۹۲، طبع دار الفکر، روضۃ الطالبین ۲/۳۱۱، کشاف القناع ۲/۲۷۰، ۲۷۱۔

(۳) سورۂ توبہ/۶۰۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (زکاۃ فقرہ ۱۵۷ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

مساکین کو کفارہ وفدیہ دینا:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شخص کسی مرض یا کسی دوسرے عذر کی وجہ سے ظہار کا کفارہ اور رمضان میں جماع کرنے کا کفارہ ادا کرنے سے عاجز ہو وہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا کر کفارہ ادا کرے گا(۱)۔

کھانا کھلانے میں تملیک کی شرط لگانے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، اسی طرح ہر مسکین کو دی جانے والی مقدار ایک مسکین کو بار بار دینے اور اس کے علاوہ دوسری جزئیات میں بھی اختلاف ہے، اس کی تفصیل اصطلاح (کفارہ فقرہ ۷۷، ۸۷) میں گذر چکی ہے۔

مساکین کو کفارہ اور فدیہ دینا ان کو کھانا دینے کے ذریعہ ہوگا، البتہ مساکین کی تعداد جن کو کھانا دینا واجب ہے کفارات کے اعتبار سے الگ الگ ہوتی ہے۔

چنانچہ کبھی ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہوتا ہے جیسا کہ کفارہ ظہار میں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَآسَّا ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ، وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَآسَّا فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْناً" (۲) (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے اس سے تمہیں نصیحت کی جاتی ہے، اور اللہ کو پوری خبر ہے اس کی جو تم کرتے رہتے ہو پھر جس کو یہ میسر نہ ہو تو قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں اس کے ذمہ دو متواتر مہینوں کے روزے ہیں، پھر جس سے یہ بھی نہ ہو سکے تو اس کے ذمہ کھلانا ہے ساٹھ مسکینوں کا)۔

(دیکھئے: اصطلاح ظہار فقرہ ۸)، اسی طرح اقوال میں اختلاف کے ساتھ رمضان کے دن میں جان بوجھ کر یا بھول کر جماع کرنے کا کفارہ ہے۔

دیکھئے: اصطلاح (صوم فقرہ ۶۸)۔

اور کبھی دس مساکین کو کھلانا ہوتا ہے جیسا کہ یمین منعقدہ کے کفارہ میں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَكَفَّارَتُهٗ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ" (۱) (سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کا اوسط درجہ کا کھانا ہے)۔

دیکھئے: اصطلاح (کفارہ فقرہ ۸)۔

اور کبھی چھ مساکین کو کھلانا ہوتا ہے، جیسے وہ شخص جو کسی عذر کی وجہ سے یا اذی کو دور کرنے کے لئے احرام کے ممنوعات میں سے کسی چیز کا ارتکاب کرے، تو اگر اس پر فدیہ واجب ہوگا تو اس کو اختیار ہوگا کہ ہدی ذبح کرے یا چھ مساکین کو کھانا دے یا تین دن روزہ رکھے۔

دیکھئے: اصطلاح (إحرام فقرہ ۱۴۸)۔

کبھی ایک مسکین کو کھلانا ہوتا ہے جیسے بہت بوڑھا جو روزہ رکھنے سے عاجز ہو یا دودھ پلانے والی یا حاملہ جن کو اپنے بچہ کے بارے میں اندیشہ ہوا گر روزہ نہ رکھیں تو ان پر فدیہ واجب ہوگا اور وہ اقوال کے اختلاف کے مطابق ہر دن کے بدلہ میں ایک مسکین کو کھلانا ہے۔

دیکھئے: اصطلاح (فدیہ فقرہ ۱۰)۔

اور کبھی مساکین کی کوئی متعین تعداد بیان کئے بغیر کھانا کھلانا

---

(۱) الاختیار ۳/ ۱۶۵، نیل المآرب ۲/ ۲۶۲، القوانین الفقہیہ ۲۴۸، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۰۵، ۳۰۶۔

(۲) سورۂ مجادلہ/ ۳-۴۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

ہوتا ہے، جیسا کہ اگر محرم شکار کے قتل کے فدیہ میں قیمت سے کھانا خریدے اور اس کی مساکین پر صدقہ کرے۔

دیکھئے: اصطلاح (إحرام فقرہ/ ۱۶۰، ۱۶۳)۔

مساکین کو غنیمت دینا:

۵ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مال غنیمت کے پانچویں حصہ میں مساکین کے لئے ایک حصہ ہے اور انھوں نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبىٰ وَالْيَتَامىٰ وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ" [1] (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بہ طور غنیمت حاصل ہو، اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول کے لئے اور (رسول ﷺ کے) قرابت داروں کے لئے اور یتیموں کے لئے اور مسکینوں کے لئے اور مسافروں کے لئے ہے)۔

اس حصہ کی مقدار میں ان کے چند مختلف اقوال ہیں:

چنانچہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک پانچویں حصہ کا پانچواں حصہ ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک پانچویں حصہ کا تہائی حصہ ہوگا اور ایک جماعت کے نزدیک پانچویں حصہ کا چھٹا حصہ ہوگا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (خمس فقرہ/ ۷-۱۲)۔

یہاں فقراء ومساکین ایک ہی صنف ہیں [2]۔

مساکین پر وقف کرنا:

۶ - مساکین پر وقف کے جائز ہونے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

(۱) سورۂ انفال/ ۴۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۳۶، الاختیار ۴/ ۱۳۱، القلیوبی ۳/ ۱۸۹، المغنی ۶/ ۴۱۳۔

اس لئے کہ وقف، عبادت کے طور پر شئ موقوف سے ملکیت کو ختم کرنا ہے اور مسکین ان لوگوں میں سے ہے جن پر وقف کرنے سے عبادت حاصل ہوتی ہے [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (وقف)۔

مسکین ہونے کو ثابت کرنا:

۷ - اگر کسی آدمی کے لئے مال مشہور ہو اور وہ تلف ہو جانے کا دعویٰ کرے اور کہے کہ وہ فقیر یا مسکین ہے تو بینہ کے بغیر اس کا قول معتبر نہ ہوگا۔ صاحب المجموع نے کہا: اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور اگر اس کا مال مشہور نہ ہو اور فقر یا مسکنت کا دعویٰ کرے تو اس کا قول معتبر ہوگا اور اس سے بینہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ انسان میں اصل فقر ہے [2]۔

(۱) الاختیار ۳/ ۴۵، القوانین الفقہیہ/ ۳۶۷، الوجیز ۱/ ۲۴۵، مطالب اولی النہی ۴/ ۲۸۲، المغنی ۵/ ۶۱۹، ۶۲۰۔

(۲) المجموع ۶/ ۱۹۵، الانصاف ۳/ ۲۴۵، حاشیہ الدسوقی ۱/ ۴۹۲، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۳۸۔

مسیل

تعریف:

۱- سیل لغت میں: معروف ہے اس کی جمع سیول ہے یہ دراصل، سال الماء یسیل سیلا وسیلاناً باب ضرب سے ماخوذ ہے، سیلاب کا چڑھ آنا اور جاری ہونا، پھر وادی میں بارش کے جمع ہوکر بہنے والے پانی پر اس کا استعمال غالب ہوگیا۔ مسیل، سیلاب کے بہنے کی جگہ ہے۔ جمع مسایل اور مسل (میم وسین کے ضمہ کے ساتھ) کبھی کبھی مسلان آتی ہے، جیسے رغیف کی جمع رغفان ہے (۱)۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

فقہاء کے نزدیک مسیل کی ایک صورت: کسی شخص کا کوئی گھر ہو اور اس کو دوسرے گھر کی چھت پر یا دوسرے گھر کی زمین پر پانی بہانے کا حق ہو (۳)۔

مسیل سے متعلق احکام:

کچھ احکام مسیل سے متعلق ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں:

پانی کی نالی (زمین سے) انتفاع کے حقوق میں سے ہے:

۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ زمین یا گھر کے حقوق ومرافق (منافع) اس کے تابع ہیں، بایں معنی کہ وہ ضروری ہیں، اور وہ اپنی جگہ پر ثابت شدہ حقوق ہیں، ان ہی میں سے مسیل (نالی) اور اس جیسی چیزیں ہیں اور بھی کچھ مخصوص احکام ہیں جن کا بیان آرہا ہے۔

الف- مسیل میں تصرف کرنا:

۳- بیع، ہبہ یا کسی دوسرے طریقے سے مسیل میں تصرف کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کہا: مسیل کو فروخت کرنا یا ہبہ کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ مجہول ہے، کیونکہ یہ معلوم نہیں ہے کہ کتنے حصہ میں پانی بہے گا، ابن عابدین نے الفتح سے نقل کرتے ہوئے کہا: یہ اس وقت ہے جبکہ مسیل کی مقدار بیان نہ کرے لیکن پانی جس میں بہے گا اگر اس کی حد بیان کردے یا نہر وغیرہ سے مسیل کی زمین فروخت کردے، حق تسییل (پانی بہانے کا حق) کا اعتبار نہ کیا جائے اور اس کے حدود بیان کردیئے جائیں تو یہ جائز ہوگا (۱)۔

لیکن مسیل کی ذات کے بغیر پانی بہانے کے حق کو فروخت کرنا یا ہبہ کرنا صحیح نہ ہوگا اس پر مشائخ کا اتفاق ہے خواہ زمین پر ہو یا چھت پر ہو، اس لئے کہ یہ حق تعلی (مکان کے اوپری حصہ) کے مثل ہوگا اور حق تعلی کو فروخت کرنا بالاتفاق جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ کسی مال سے متعلق حق نہیں ہے، بلکہ یہ فضاء سے متعلق ہے۔ اگر زمین پر ہو، اور وہ یہ ہے کہ اپنی زمین سے پانی بہادے تاکہ زمین خراب نہ ہو اور وہ دوسرے کی زمین پر گذرے اور یہ مجہول ہے، اس لئے کہ اس میں استعمال ہونے والی جگہ مجہول ہے (۲)۔

اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے گھر میں مسیل کا دعویٰ کرے تو

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) القلیوبی ۲؍۳۱۷، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ ؍۱۴۴۔

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۵؍۳۹۴، حاشیہ ابن عابدین ۴؍۱۱۸۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴؍۱۱۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴؍۱۱۸، ۱۱۹، الفتاویٰ الخانیہ علی ہامش الہندیہ ۳؍۱۰۵۔

ضروری ہوگا کہ بارش کے پانی یا وضو کے پانی کے مسیل کی وضاحت کرے، اسی طرح مناسب ہوگا پانی کے مسیل کی جگہ کو بیان کرے کہ وہ گھر کے آگے کے حصہ میں ہوگی یا اس کے پیچھے کے حصہ میں[1]۔

اگر کسی مکان میں کوئی کمرہ خریدے تو بغیر ذکر کئے ہوئے پانی بہنے کا راستہ داخل نہیں ہوگا اور اگر اس کے حقوق و مرافق کو ذکر کردے تو داخل ہوجائے گا، یہی اصح قول ہے، اگر کوئی شخص کسی کوٹھی میں کوئی منزل یا مسکن خریدے تو اس کوٹھی میں پانی بہانے کا حق اس خریدار کو نہ ہوگا الا یہ کہ تمام حقوق یا مرافق کے ساتھ، یا ہر کم وبیش کے ساتھ اس کو خریدے۔

اگر فروخت شدہ گھر میں فروخت کنندہ کو اس کے دوسرے گھر کے لئے جو اس کے بغل میں ہو پانی بہانے کا راستہ ہو اور تمام حقوق کے ساتھ فروخت کرے تو یہ تمام حقوق خریدار کو ہوں گے اور اس کو حق ہوگا کہ اس کو منع کردے، اگر کوئی شخص کوئی گھر فروخت کرے اور اس میں دوسرے کو پانی بہانے کا حق ہو اور بہانے کا حقدار گھر کی فروختگی پر راضی ہوجائے تو انھوں نے کہا: اگر مسیل کی ذات میں اس کا حق ہوگا تو ثمن میں اس کو حصہ ملے گا اور اگر اس کو صرف پانی بہانے کا حق ہو تو اس کو ثمن میں سے کوئی حصہ نہیں ملے گا، اور اگر بیع پر راضی ہوجائے گا تو اس کا حق باطل ہوجائے گا[2]۔

اگر کوئی شخص کسی دوسرے سے کوئی گھر خریدے، پھر کوئی آدمی اس میں پانی کے مسیل کا دعویٰ کرے اور اس پر بینہ قائم کردے تو وہ اس کے لئے عیب کے درجہ میں ہوگا۔ اگر خریدار چاہے گا تو پورے ثمن میں اس کو رکھ لے گا اور اگر چاہے گا تو واپس کردے گا، اگر اس نے اس میں کچھ تعمیر کرلی ہو تو اپنی تعمیر توڑ لینے کا حق اس کو ہوگا، اپنی تعمیر کی قیمت لینے کا حق اس کو نہ ہوگا[1]۔

مالکیہ نے کہا: اگر پانی بہتا ہو اور وہ کسی کی ملکیت میں چشمہ سے ابلتا ہو تو وہ جس زمین میں ابلتا ہے اس زمین کے مالک کا ہوگا جب چاہے گا اس کو چھوڑے گا اور جب چاہے گا روک دے گا، اگر کوئی جماعت کسی رہٹ میں اپنی زمین کی طرف پانی بہانے پر جمع ہوجائیں تو ان میں سے کوئی دوسرے پر مقدم نہ ہوگا اگر چہ وہ اوپر ہو، آپس میں قلہ (مٹکا) یا کسی لکڑی کے ذریعہ تقسیم کریں گے یا کسی بھی طرح مشترک طور پر پہلے کسی ایک کے لئے جاری کرنے پر متفق ہوجائیں[2]۔

المدونہ میں ہے: میں نے کہا: آپ کی کیا رائے ہے اگر کوئی شخص نالی، کنواں، چشمہ یا نہر میں سے زمین کے بغیر ہر ماہ میں ایک دن سینچائی کرنے کو خریدلے تو کیا یہ امام مالکؒ کے قول کے مطابق جائز ہوگا یا نہیں؟ انھوں نے کہا: امام مالکؒ نے کہا: یہ جائز ہوگا، انھوں نے کہا: امام مالک نے جو یہ کہا اس میں شفعہ نہیں ہوگا اس لئے کہ اس کے ساتھ زمین نہیں ہے، انھوں نے کہا: امام مالک نے کہا: اگر زمین تقسیم کرلی جائے اور پانی کو تقسیم نہ کیا جائے پھر ان میں سے کوئی شخص اس زمین میں سے اپنا حصہ پانی کے بغیر فروخت کردے پھر اس کے بعد پانی میں سے اپنا حصہ فروخت کرے تو امام مالکؒ نے مجھ سے کہا: اس پانی میں شفعہ نہیں ہوگا، اور زمین میں بھی شفعہ نہیں ہوگا، صرف پانی میں شفعہ اس وقت ہوگا جبکہ زمین چند لوگوں کے درمیان مشترک ہو، انھوں نے اس کو تقسیم نہ کیا ہو پھر ان میں سے کوئی شخص اپنی زمین کے بغیر اپنا پانی فروخت کردے تو امام مالک نے کہا: اگر زمین تقسیم نہ کی گئی ہو تو اس میں شفعہ ہوگا۔

---

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۲۱۱/۴۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۳۰/۳۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۸۰/۳۔

(۲) العقد المنظم ۱۳۱/۲، ۱۳۲۔

میں نے کہا: آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر ان میں سے کوئی شخص پانی میں سے اپنا حصہ فروخت کردے، پھر اس کے بعد کوئی دوسرا شخص پانی میں سے اپنا حصہ فروخت کردے تو کیا پہلا بائع (فروخت کنندہ) زمین میں اپنے حصہ کے بقدر پانی میں ان کے ساتھ شفعہ کا دعویٰ کرے گا؟ تو انھوں نے کہا: نہیں۔ اسی طرح اگر زمین میں سے اپنا حصہ فروخت کردے اور پانی میں سے اپنا حصہ چھوڑ دے پھر کوئی دوسرا شریک زمین میں سے اپنا حصہ فروخت کرے تو پانی میں اس کے باقی ماندہ حق کی وجہ سے زمین میں شفعہ کا حق اس کو نہ ہوگا۔ میں نے کہا: آپ کی کیا رائے ہے اگر کچھ لوگ کوئی زمین آپس میں تقسیم کرلیں اور ان کے درمیان پانی ہو جس سے وہ سینچائی کرتے ہوں اور اس پانی میں ان کے ساتھ کچھ دوسرے شرکاء بھی ہوں، پھر جو لوگ پانی میں شریک ہوں ان میں سے کوئی پانی میں سے اپنا حصہ فروخت کردے تو کیا یہ شخص زمین میں سے اپنے حصہ کی وجہ سے اپنے شرکاء کے ساتھ شفعہ کا دعویٰ کرے گا؟ تو کہا: نہیں [1]۔

شافعیہ نے کہا: پانی بہانے، پرنالہ نکالنے[2] اور اس کی ملکیت میں برف ڈالنے پر کسی مال کے بدلہ میں صلح کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ ضرورت اس کی داعی ہے لیکن یہ اس پانی کے بارے میں ہوگا جو نہر وغیرہ سے اپنی زمین میں لائے یا بارش کی وجہ سے اس کی چھت پر جمع ہوجائے۔

لیکن کپڑوں اور برتنوں کا غسالہ (دُھون) بہانے پر کسی مال کے بدلہ میں صلح کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ مجہول ہے۔ ضرورت اس کی داعی نہیں ہے۔ یہ شافعیہ میں سے متولی کا قول ہے [3]،

(۱) المدونہ ۶/ ۱۹۲۔

(۲) حاشیۃ الشبر املسی علی نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۰۲۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۰۲۔

اگرچہ بلقینی نے اس میں ان سے اختلاف کیا ہے اور کہا: اس کی ضرورت مکان کی ضرورت سے زیادہ ہے[1]، اس لئے اگر چھت پر ہو اور بہنے والے کی مقدار بیان کردے یا اگر زمین پر ہو اور جاری ہونے کی جگہ بیان کردے تو اس سے کوئی مانع نہ ہوگا اور اس کی ضرورت تعمیر کی ضرورت سے زیادہ ہے، کیونکہ ہر آدمی مکان نہیں بناتا ہے لیکن کپڑوں اور برتنوں کا دھونا تمام انسانوں کے لئے یا اکثر انسانوں کے لئے ضروری ہے اور یہ بلاشبہ تعمیر کی ضرورت سے زائد ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص غسل خانہ بنائے اور اس کے بغل میں کسی دوسرے کی زمین ہو اور وہ اس سے پانی کے بہانے کا حق خریدنا چاہے تو اس کے جائز ہونے میں کوئی توقف نہ ہوگا بلکہ اس کی ضرورت، زمین پر تعمیر کی ضرورت سے زائد ہوگی۔

رملی نے کہا: غالباً اس سے متولی کی مراد یہ ہے کہ پانی چھت پر ہو اور بہائے جانے کی مقدار بیان نہ کرے [2]، اسنوی نے کہا: دوسرے کی چھت پر بارش کا پانی بہانے پر صلح کرنے میں یہ شرط ہے کہ پڑوسی کی چھت پر بہائے بغیر راستہ تک اس کو پہنچانا ممکن نہ ہو[3]۔

برف کے بارے میں اس وقت جائز ہوگی جبکہ دوسرے کی زمین میں ہو، اس کی چھت پر نہ ہو، اس لئے کہ اس میں اس کو ضرر ہوگا اور جس چھت پر پانی بہایا جائے یا جس چھت سے پانی بہایا جائے اس کا جاننا بھی شرط ہوگا خواہ بیع کے ذریعہ ہو یا اجارہ یا عاریت کے ذریعہ ہو، اس لئے کہ قطرہ کے چھوٹا، بڑا ہونے سے بارش کم و زیادہ ہوتی ہے، اس لئے جس چھت پر بہے گا اس کی مقدار اور بہنے کی قوت وضعف کو جاننا ضروری ہوگا اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ تھوڑے پانی کو

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۱۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۰۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۰۲۔

برداشت کرلے زیادہ کو برداشت نہ کرسکے، بارش کے پانی کی مقدار سے ناواقف ہونا نقصان دہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا جاننا ممکن نہیں ہے، کیونکہ ضرورت کی وجہ سے اس عقد کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

اگر پہلے پر اجارہ کے لفظ کے ساتھ عقد ہو تو جگہ اور اس کی لمبائی چوڑائی اور گہرائی کو بیان کرنا ضروری ہوگا، اور اگر اجارہ کسی خاص مدت کے لئے ہو تو اس مدت کی مقدار بتانا بھی ضروری ہوگا، ورنہ اس کی مقدار بتانا ضروری نہ ہوگا، یہ بھی ضروری ہوگا کہ وہ جگہ کھودی ہوئی ہو ورنہ عقد صحیح نہ ہوگا کیونکہ کرایہ دار کو کھودنے کا حق نہ ہوگا[1]۔

پانی کی نالی فروخت کرنے کے بارے میں شافعیہ نے کہا: اگر بیع کے لفظ کے ساتھ عقد کرے یعنی کہے: میں نے تجھ سے پانی کی نالی فروخت کیا، تو لمبائی، چوڑائی کو بیان کرنا واجب ہوگا اور گہرائی کے بارے میں دو اقوال ہیں۔ اس کی بنیاد اس پر ہے کہ کیا خریدار بہنے کی جگہ کا مالک ہوگا یا نہیں؟ رافعی نے کہا نقل کرنے والوں کا میلان ملکیت کو ترجیح دینے کی طرف ہے۔ شربینی نے کہا: گہرائی کو بیان کرنا واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ برقرار رکھنے کی ملکیت ہے، اسنوی نے کہا: اگر لفظ صلح کے ساتھ عقد کرے تو کیا یہ بیع ہوگی یا اجارہ ہوگا؟ شیخین نے اس کی صراحت نہیں کی ہے الکفایہ میں صراحت ہے کہ بیع ہوگی خواہ عقد کی نسبت حق کی طرف ہو یا عین کی طرف ہو۔ عمیرہ نے کہا: تعمیر کے مسئلہ میں انھوں نے کہا: وہ عین کا مالک نہ ہوگا۔ بظاہر ان دونوں میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ اور کبھی اس طرح فرق کیا جاتا ہے کہ پانی بہانے کا لفظ مثلاً عین کی طرف لوٹایا جائے گا اور اس کا قول: میں نے تجھ سے دیوار کو تعمیر کے لئے فروخت کیا اس کے برخلاف ہے[2]۔

حنابلہ نے کہا: اگر کوئی شخص اپنی چھت سے بارش کا پانی دوسرے کی چھت پر بہانے پر صلح کرلے یا دوسرے کی زمین میں بارش کا پانی بہانے پر درآنحالیکہ وہ اس کی چھت کا پانی ہو صلح کرے یا بارش کا پانی دوسرے کی زمین میں بہانے پر صلح کرے درآنحالیکہ وہ اس کی زمین کا پانی ہو تو اگر وہ زمین یا چھت جس کا پانی بہے گا دونوں کو معلوم ہو خواہ مشاہدہ کے ذریعہ یا جس چھت یا زمین کا پانی بہے گا اس کی پیمائش کے ذریعہ تو یہ صلح جائز ہوگی، اس لئے کہ چھت یا زمین کے چھوٹا بڑا ہونے سے پانی کی مقدار کم وبیش ہوگی، لہٰذا ان دونوں کا معلوم ہونا ضروری ہوگا، نیز اس جگہ کا معلوم ہونا بھی ضروری ہوگا جہاں سے پانی چھت یا زمین کی طرف بہے گا، تاکہ جہالت دور ہوسکے، اور اجارہ کے صحیح ہونے کے لئے مدت کا ذکر کرنا ضروری نہ ہوگا، اس لئے کہ حاجت اس کو ہمیشہ کے لئے برقرار رکھنے کی داعی ہے، لہٰذا ضرورت کی جگہ میں مدت کی تعیین کے بغیر منفعت پر عقد کرنا جائز ہوگا، جیسے نکاح، لیکن ابن رجب نے القواعد میں قاعدہ ۷۸ میں کہا: یہ خالص اجارہ نہیں ہے، کیونکہ مدت معین نہیں ہے بلکہ یہ بیع کے مشابہ ہے۔ نالی جس میں بارش کے پانی کے علاوہ پانی بھی بہتا ہے اس کے برخلاف ہے چنانچہ وہ کبھی بیع ہوتی ہے اور کبھی اجارہ ہوتا ہے، لہٰذا اس میں مدت کی تعیین معتبر ہوگی، اگر وہ زمین یا چھت جس پر پانی بہایا جائے اجارہ پر یا عاریت پر لی گئی ہو تو اس کے مالک کی اجازت کے بغیر کرایہ دار یا عاریت پر لینے والے کے لئے اس پر پانی بہانے پر مصالحت کرنا جائز نہ ہوگا۔ چھت کے بارے میں اس لئے کہ اس سے اس کو ضرر ہوگا اور زمین کے بارے میں اس لئے کہ مالک زمین کے علاوہ کے لئے اس میں ایک علامت بنادے گا اور ہوسکتا ہے کہ بعد میں وہ اس کی ملکیت کا دعویٰ کردے اور کسی آدمی کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر پانی بہانا حرام ہوگا اگرچہ اس سے اس کو یا

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) حاشیہ عمیرہ علی شرح المحلی ۳؍۳۱۷، مغنی المحتاج ۲؍۱۹۱۔

اس کی زمین کو ضرر نہ پہنچے، اس لئے کہ یہ دوسرے کی اجازت کے بغیر اس کی چیز کو استعمال کرنا ہوگا اگر چہ پانی کا مالک دوسرے کی ملکیت میں اس کے بہانے پر مجبور ہو لہٰذا یہ اس کے لئے جائز نہ ہوگا۔

اگر اس پر اس سے صلح کر لے کہ اس کے نہر، چشمہ یا کنواں سے کچھ مدت تک (اگر چہ مدت متعین ہو) اپنی زمین کی سینچائی کرے گا۔ تو پانی پر اس کی ملکیت کے نہ ہونے کی وجہ سے یہ صلح صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ جاری پانی پر زمین کی ملکیت کی وجہ سے ملکیت نہیں ہوتی ہے، اور اگر نہر، چشمہ یا کنویں کے تہائی، چوتھائی یا پانچویں حصہ پر صلح کرے تو صلح جائز ہوگی اور یہ قرار (پانی رہنے کی جگہ) کے نامزد جز کی بیع ہوگی اور پانی قرار کے تابع ہوگا، اور قرار میں ان دونوں کا جو حق ہوگا اس کی مقدار کے مطابق پانی دونوں میں تقسیم ہوگا[1]۔

ب-اس میں وراثت جاری ہونا اور اس کی وصیت کرنا:

۴-مسیل حقوق انتفاع میں سے ہے۔ فقہاء کا مذہب ہے کہ اس میں وراثت جاری ہوگی، اس لئے کہ وراثت، شارع کے حکم کی وجہ سے غیر اختیاری خلافت ہے۔ اختیاری مالک بننے کے قبیل سے نہیں ہے، لہٰذا اس میں مالیت کی شرط نہ ہوگی، اور اس کی وصیت بھی صحیح ہوگی، اس لئے کہ وہ ایک جہت سے میراث کے مشابہ ہے کہ موت کے بعد ہی اس میں تملک ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے انھوں نے کہا: وصیت، میراث کی ساتھی ہے، لہٰذا جس میں وراثت جائز ہوگی اس میں وصیت بھی جائز ہوگی، مثلاً اگر کسی گھاٹ کا مالک کسی دوسرے کے لئے اپنے گھاٹ سے اس کی زمین کی سینچائی کی وصیت کرے تو یہ وصیت جائز ہوگی اور جس کے لئے وصیت کی جائے اس کو اپنی زمین کی سینچائی کا حق ہوگا اور اس بارے میں اس کا حق اس کی موت سے ختم ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ منافع کی وصیت ہے جو نفع اٹھانے والے کی موت سے ساقط ہو جاتی ہے، کاسانی نے بدائع میں اس کی صراحت کی ہے[1]۔

حق سیل میں قدیم ہونے کا اعتبار کرنا:

۵-حق سیل میں قدیم ہونے کا اعتبار کیا جائے گا (لیکن قدیم ہونا حق پیدا نہیں کر سکے گا)[2]، یہ متفق علیہ ہے اور بعض مذاہب میں کچھ تفصیل ہے، اس کے اعتبار کا معنی یہ ہے کہ مسیل اور اس جیسی چیز مثلاً پرنالہ کو اس کی پرانی حالت پر جس پر وہ تھا چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ پرانی چیز اپنی حالت پر برقرار رہتی ہے۔ اس کے خلاف کسی دلیل کے قائم ہوئے بغیر اس میں کوئی تبدیلی نہیں کی جاتی ہے۔

لیکن شریعت کے خلاف قدیم کا اعتبار نہیں کیا جائے گا یعنی اگر شئ معمول اپنی اصل کے اعتبار سے غیر مشروع ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اگر چہ قدیم ہو اور اگر اس میں واضح ضرر ہو تو اس کو دور کر دیا جائے گا، اس لئے کہ حق مسیل اور اس جیسے دوسرے حقوق میں عام قاعدہ ہے کہ اس پر کوئی ضرر نہ ہو ورنہ اس ضرر کے سبب کو دور کرنا واجب ہوگا، مثلاً اگر کسی گھر کے لئے عام راستہ میں گندہ پانی کا مسیل ہو اگر چہ قدیم ہو اور اس میں گذرنے والوں کو ضرر ہو تو اس کا ضرر دور کیا جائے گا اور اس کے قدیم ہونے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ضرر قدیم نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کو ختم کرنا واجب ہوتا ہے[3]۔

---

(۱) کشاف القناع ۳ر ۴۰۲، ۴۰۳۔

(۱) بدائع الصنائع ۶ر ۱۸۹، ۱۹۰، تبیین الحقائق ۶ر ۴۱-۴۳، حاشیہ ابن عابدین ۴ر ۱۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۴ر ۷۵۴، مغنی المحتاج ۳ر ۴، انھوں نے حق مسیل کی صراحت نہیں کی ہے صرف حقوق لازمہ کو ذکر کیا ہے۔

(۲) العقد المنظم للأحکام ۲ر ۱۲۷، فتاویٰ قاضی خان ۳ر ۲۱۳۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۴ر ۳۹۳، ۳۹۵، ۴۰۱، اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳ر ۴۱۲، مجلۃ الأحکام العدلیہ بشرح الاتاسی دفعہ ۱۲۲۴، نیز دیکھئے:

بہوتی نے کہا: اگر کسی دوسرے کے حق میں اس کا پانی بہنا پایا جائے، یا دوسرے کی چھت پر اس کی چھت کا پانی بہنے کی جگہ موجود ہو اور اس کا کوئی سبب معلوم نہ ہو تو یہ اس کا حق ہوگا، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ صلح یا کسی دوسرے حق کی وجہ سے ایسا ہوا ہوگا۔ خاص طور پر جبکہ زمانہ طویل ہو گیا ہو(۱)۔

مالکیہ نے کہا: ابن القاسم کے نزدیک دس سال کے گذرنے سے اور اصبغ کے نزدیک بیس سال کے گذرنے سے قدیم ہونا متحقق ہوگا۔ سحنون سے منقول ہے کہ پانی کے بہنے کی جگہ یا مسیل میں چار سال کا گذر جانا کافی ہوگا۔ ونشریسی نے کہا: پہلے پر عمل جاری ہے(۲)۔

حنفیہ اور حنابلہ نے اس میں کچھ جزئیات کا ذکر کیا ہے:

چنانچہ مجلۃ الأحکام العدلیہ میں ہے: اگر کسی گھر کے لئے قدیم زمانہ سے اب تک پڑوسی کے گھر پر بارش کے پانی کے بہنے کی جگہ ہو تو اس کو یہ کہہ کر منع کرنے کا حق نہ ہوگا کہ اس کے بعد اب میں اس کو نہیں بہنے دوں گا(۳)۔

الخانیہ میں ہے: یہ پرنالہ اور چھت کے پانی کے مسیل کے بارے میں استحسان ہے۔ قیاس کا تقاضا ہے کہ اس کو اس کا حق نہ ہوگا الا یہ کہ بینہ قائم کردے کہ اس کو اس کے گھر میں پانی کے مسیل کا حق ہے اور فتویٰ استحسان پر ہے(۴)۔

حنابلہ نے اسی کے مثل ذکر کیا ہے۔ بہوتی نے کہا: اگر دونوں میں اختلاف ہو کہ وہ برحق یا ناحق ہے تو ظاہر حال پر عمل کرتے ہوئے مسیل وغیرہ کے مالک کا قول اس کی قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا کہ وہ برحق ہے، لہٰذا اگر وہ اس کو دور کردے تو اس کا مالک دوبارہ اس کو بحال کرسکتا ہے، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ اس میں اس کا حق برقرار رہے گا اور جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو وہ زائل نہیں ہوگا(۱)۔

مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۱۲۳۰) میں ہے: (راستہ میں گھر ہوں ان کے پرنالے قدیم زمانہ سے اس راستہ پر نصب ہوں اور اس سے اس کے نیچے موجود صحن کی طرف بڑھ جائے اور یہ قدیم زمانہ سے جاری ہو تو صحن کے مالک کو حق نہ ہوگا کہ اس قدیم مسیل کو بند کردے اور اگر وہ اس کو بند کردے تو حاکم کی طرف سے اس بند کو ہٹادیا جائے گا اور اس کو اس کے قدیم وضع پر بحال کردیا جائے گا)۔ اس لئے کہ وہ بند کرکے اپنے صحن سے ضرر کو دور کرنا چاہتا ہے اور اس میں راستہ کو ضرر ہے جس پر پرنالے نصب ہیں اور یہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر وہ راستہ خاص ہو تو اس صورت میں خاص ضرر کو اس کے مثل کے ذریعہ دور کرنا لازم آئے گا۔

دفعہ (۲۵) میں ہے: ضرر کو اس کے مثل کے ذریعہ دور نہیں کیا جائے گا اور اگر وہ راستہ عام ہو تو اس میں ضرر عام کے ذریعہ ضرر خاص کو دور کرنا لازم آئے گا۔ اور دفعہ (۲۶) میں ہے کہ ضرر عام کو دور کرنے کے لئے ضرر خاص کو گوارا کیا جائے گا اور خاص راستہ سے پرنالوں کو ہٹانے کی کوئی راہ نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ قدیم ہیں، اور نہ عام راستہ سے ہٹانے کی گنجائش ہوگی اس لئے کہ ضرر ثابت نہیں ہے کیونکہ مذکورہ صحن کی طرف پانی کا مسیل قدیم ہے، مذکورہ بحث سے واضح ہو گیا کہ اس دفعہ میں راستہ سے عام وخاص دونوں راستے مراد

= دفعہ ۶ و ۷، بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات، المعیار المعرب ۹/ ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۱۰/ ۵۷۲، العقد المنظم للأحکام ۲/ ۱۲۷، ۱۲۸، الموسوعۃ الفقہیہ ۳/ ۱۱، فقرہ ۷۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۴۱۲۔

(۲) المعیار ۹/ ۴۱-۴۳، العقد المنظم للأحکام ۲/ ۱۲۷، ۱۲۸۔

(۳) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ ۱۲۲۹، شرح الاتاسی۔

(۴) فتاویٰ قاضی خاں ۳/ ۲۱۳۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۴۱۲۔

ہیں جیسا کہ مطلق رکھنے کا تقاضا بھی یہی ہے[۱]۔

مجلّہ کے دفعہ (۱۲۳۲) میں ہے: (اگر کھارا پانی کے بہانے کا حق مسیل کسی گھر میں ہوتو گھر کے مالک کو یا اگر اس کوفروخت کر دے تو خریدار کوحق نہ ہوگا کہ اس کے بہنے کو روک دے بلکہ سابق کی طرح باقی رہے گا) اس کے شارح نے کہا: ہاں اگر خریدار کو بیع کے وقت اس کا علم نہ ہوتو اس کو فسخ کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ وہ عیب ہے اور حق لازم کے ساتھ ثابت ہے اور خریدار کو اس کے روکنے کا حق نہ ہوگا جیسا کہ جامع الفصولین میں ہے[۲]۔

مسیل کی اصلاح کا خرچ:

۶- ابن ہبیرہ نے کہا: اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس کو دوسرے کی چھت پر پانی بہانے کا حق ہوتو چھت کا خرچ اس کے مالک پر ہوگا[۳]۔

مسیل کی تقسیم اور تقسیم شدہ اراضی میں اس کا داخل ہونا:

۷- حنفیہ نے کہا: اگر پانی کا مسیل دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک اس کو تقسیم کرنا چاہے اور دوسرا انکار کرے تو اگر اس میں اس کے علاوہ کوئی جگہ ہو جس سے اس کا پانی بہہ سکے تو تقسیم کر دیا جائے گا اور اگر روکے بغیر کوئی دوسری جگہ نہ ہوتو تقسیم نہیں کیا جائے گا[۴]۔

تقسیم شدہ اراضی میں مسیل کے داخل ہونے کے بارے میں المجلۃ العدلیہ کے دفعہ (۱۱۶۵) میں یہ صراحت ہے کہ تقسیم شدہ اراضی

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ ۱۲۳۰، ۱۲۳۲، بشرح الأتاسی۔

(۲) شرح المجلۃ للأتاسی ۴/ ۱۷۳۔

(۳) الافصاح ۱/ ۳۸۱۔

(۴) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۰۷۔

کے متصل اراضی میں طریق ومسیل کا حق ہر حال میں تقسیم میں داخل ہوگا، جس حصہ میں بھی واقع ہوگا اس کے مالک کے حقوق میں سے ہوگا خواہ اس کے تمام حقوق کا ذکر ہو یا نہ ہو۔

اس کے شارح (الأتاسی) نے کہا: متصل اراضی کہکر اس صورت سے احتراز کیا ہے جبکہ راستہ اور مسیل دوسرے حصہ میں پڑ جائے تو اس کا حکم اگلے دفعہ (۱۱۶۶) میں مذکور ہے۔ پھر ان کا یہ قول: (خواہ تمام حقوق کا ذکر ہو یا نہ ہو) حاکم شہید نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے (جیسا کہ الہندیہ میں ہے)۔

امام محمدؒ نے الاصل میں لکھا ہے: اگر زمین چند آدمیوں کے درمیان مشترک میراث ہو اور وہ لوگ اسکو قضاء کے بغیر تقسیم کر لیں اور ان میں سے ہر شخص کو الگ الگ خالی زمین حاصل ہو جائے تو اس کو اس کے پانی کا مسیل اور اس زمین کے تمام حقوق حاصل ہوں گے، صحیح یہ ہے کہ یہ دونوں داخل نہ ہوں گے (جیسا کہ المحیط میں ہے)۔

المجلہ کے شارح نے الفتاویٰ الہندیہ سے ذخیرہ کی طرف منسوب کرتے ہوئے نقل کیا ہے: شیخ الاسلام نے اراضی اور گاؤں کی تقسیم کے بارے میں لکھا ہے: اگر راستہ اور پانی کا مسیل دوسرے کی زمین میں ہو اور ان دونوں کے حصہ میں نہ ہوں تو حقوق ومرافق کا ذکر کئے بغیر راستہ اور مسیل تقسیم میں داخل ہوں گے اور ان میں سے کسی کو اپنے حصہ میں ان حقوق کے جاری کرنے کا حق نہ ہوگا تا کہ تقسیم فاسد نہ ہو جائے۔

اس بنیاد پر راستہ اور مسیل کے داخل نہ ہونے کا صحیح ہونا اس پر محمول ہوگا کہ یہ دونوں دوسرے کی زمین میں نہ ہوں اس دفعہ میں متصل اراضی کے ذکر سے یہی مراد ہے[۱]۔

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ ۱۱۶۷، بشرح الأتاسی، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۱۱۔

مجلّہ کے دفعہ (۱۱۶۶) میں صراحت ہے کہ اگر تقسیم کے وقت یہ شرط لگادی جائے کہ ایک حصہ کا راستہ اور مسیل دوسرے حصہ میں رہے گا تو یہ شرط معتبر ہوگی اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ تقسیم کے قبل یہ دونوں موجود نہ ہوں، اور اسی کے مثل (بلکہ اس سے بہتر) ہوگا جبکہ تقسیم کے وقت دونوں موجود ہوں، اور دونوں، ان کو اپنی حالت پر باقی رکھنے کی شرط لگائیں۔

شرط لگانے کی قید سے اس صورت سے احتراز مقصود ہے جس میں کوئی شرط نہ ہو اس کا حکم دفعہ (۱۱۶۷) میں مذکور ہے یعنی اگر اس کے حصہ کا راستہ دوسرے حصہ میں ہو اور تقسیم کے وقت اس کے باقی رہنے کی شرط نہ لگائے تو اگر وہ دوسری طرف پھیرنے کے لائق ہو تو پھیر دیا جائے گا خواہ تقسیم کے وقت تمام حقوق کا ذکر کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو، لیکن اگر راستہ دوسری طرف پھیرنے کے لائق نہ ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر تقسیم کے وقت تمام حقوق کا ذکر کیا گیا ہو تو راستہ اپنی حالت پر برقرار رہے گا اور اگر عام تعبیر یعنی تمام حقوق کا ذکر نہ کیا گیا ہو تو تقسیم فسخ ہوجائے گی (۱)۔

اور اس صورت میں مسیل کا حکم بعینہ راستہ کے حکم کی طرح ہے۔

کسی مشترک گھر میں موجود مسیل:

۸- مجلّہ کے دفعہ (۱۱۶۸) میں صراحت ہے کہ (اگر کسی آدمی کا، کسی مشترک گھر میں حق مسیل ہو تو دونوں کے درمیان گھر کی تقسیم کی صورت میں مسیل کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے گا)(۲)۔

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ ۱۱۶۷، الفتاویٰ الہندیہ ۵/۲۱۱، اس کی کچھ تفصیلات وجزئیات ہیں، ایسا ہی شیخ اتاسی کی شرح المجلہ میں ہے۔

(۲) دیکھئے مجلۃ الأحکام العدلیۃ بشرح الأتاسی مذکورہ دفعہ۔

کسی عام یا خاص ملک میں نیا مسیل بنانا:

۹- المجلۃ العدلیہ کے دفعہ (۱۲۳۱) میں صراحت ہے کہ کسی آدمی کو یہ حق نہ ہوگا کہ اپنے گھر کا نیا مسیل کسی دوسرے کے گھر میں جاری کرے، مراد یہ ہے کہ کسی کو اپنے گھر کا نیا مسیل دوسرے کے گھر میں جاری کرنے کا حق نہ ہوگا یہاں تک کہ اگر چہ اس کا گھر قدیم ہو۔

اسی طرح اس کو یہ حق نہیں کہ اپنا مسیل دوسرے کے گھر کی طرف پھیر دے خواہ نقصان دہ ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ یہ دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا ہے، جیسا کہ دفعہ (۹۶) میں ہے کہ یہ جائز نہیں ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر وہ اس کی اجازت دیدے تو اس کو رجوع کر لینے کا حق ہوگا جیسا کہ دفعہ (۱۲۲۶) میں صراحت ہے: (اجازت دینے والے کو حق ہوگا کہ اپنی اجازت سے رجوع کرلے کیونکہ اجازت ورضامندی سے ضرر لازم نہیں ہوجاتا ہے)(۱)۔

بہوتی نے کہا: کسی انسان کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر پانی بہانا حرام ہوگا اگر چہ اس کو یا اس کی زمین کو اس سے کوئی ضرر نہ ہو اس لئے کہ یہ کسی کی ملکیت کو اس کی اجازت کے بغیر استعمال کرنا ہوگا اگر چہ پانی کا مالک دوسرے کی ملکیت میں اس کے بہانے پر مجبور ہو پھر بھی اس کے لئے یہ جائز نہ ہوگا (۲)۔

اس بارے میں مالکیہ کے نزدیک تفصیل ہے:

ونشریسی نے کہا: جن منافع ومرافق میں کوئی ضرر نہ ہو ان کے جاری کرنے والے کو منع نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس سے اس کو فائدہ ہوگا اور دوسرے کو کوئی ضرر نہ ہوگا۔

جن مرافق میں پڑوسی کو معمولی ضرر ہو ان کے بارے میں علماء

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ بشرح الاتاسی مذکورہ دفعہ۔

(۲) کشاف القناع ۳/۴۰۲، ۴۰۳۔

کے دومختلف اقوال ہیں کہ کیا اس کے خلاف اس کا فیصلہ کیا جائے گا یا قضاء کے بغیر یہ مندوب ہوگا جیسے کسی آدمی کا اپنی دیوار کی لکڑی اپنے پڑوسی کی دیوار میں نصب کرنا، تو جب یہ پڑوسی کے مال میں معمولی ضرر کے باوجود جائز ہے تو وہ کیسے جائز نہ ہوگا جس میں بالکل کوئی ضرر نہ ہو۔

اگر کوئی شخص کسی راستہ میں ایسی نئی چیز پیدا کرے جس سے راستہ میں گذرنے والوں کو ضرر ہو تو مملوک راستہ میں اس کے شریک کی اجازت کے بغیر یہ جائز نہ ہوگا جیسا کہ النازلہ میں ہے اور یہ عام راستوں اور غیر مملوک راستہ میں اجازت سے یا بلا اجازت جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ منفعت اجازت کے ساتھ خاص نہیں ہے، لہذا دوسرے کے خلاف اس کو اجازت کا حق نہ ہوگا۔

پھر کہا: اگر کسی آدمی کا گھر ہو اور اس کا پڑوسی اس کے غسل خانہ کے بارے میں اس سے جھگڑا کرے تو اس کے قدیم اور نیا کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

پھر مسئلہ کی تفصیل کرنے کے بعد کہا: اگر مذکورہ نالی غسل خانہ کی وجہ سے راستہ کے لئے نقصان دہ ہو تو راستہ کو نقصان پہنچانے والی ہر چیز سے اس کو منع کیا جائے گا اور اگر اس میں راستہ کو ضرر پہنچانا ہو تو اس کا حق دار نہیں ہوگا، اس لئے کہ راستہ قدیم ہوتا ہے اور اس کے مصالح عام ہوتے ہیں، اس کو نقصان پہنچانے والی نئی چیزوں کو ہٹا دیا جائے گا اگرچہ پرانی ہوں، لہٰذا اگر کرسی اور نالی کی وجہ سے کسی کو نقصان نہ ہو تو اس کے مالک کے گھر میں اس کو چھوڑ دیا جائے گا، اور اگر نالی میں غسل خانہ کے بہانے سے لوگوں کے راستہ پر پانی چلا جائے تو نالی کے مالک کو اس سے منع کیا جائے گا (۱)۔

البہجہ میں ہے: اگر اس کے قدیم اور نیا ہونے میں دونوں کے درمیان اختلاف ہو تو اس کو نیا ہونے پر محمول کیا جائے گا یہاں تک کہ اس کے خلاف ثابت ہو جائے (۱)۔

(۱) المعیار المعرب للونشریسی ۱۰/۲۷۷-۲۷۸۔

(۱) البہجہ ۲/۳۳۸۔

مشاع

دیکھئے: شیوع۔

مشافہہ

تعریف:

۱ - مشافھة لغت میں: مفاعلہ کے وزن پر مصدر ہے، جو اکثر، موجود یا متوقع مشارکت پر دلالت کرتا ہے اور شفھه یشافھه سے ماخوذ ہے رودررو گفتگو کرنا(۱)۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مجادلہ:

۲ - جدل کی اصل ایسی چیز میں مناظرہ اور جھگڑا کرنا ہے جو حق کے ظاہر ہونے صحیح کے واضح ہونے سے غافل کردے(۳)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۴)۔

مجادلہ اور مشافہہ کے درمیان تلازم کی نسبت ہے۔ مجادلہ اکثر مشافہہ کے بغیر مکمل نہیں ہو پاتا ہے۔

ب-مناجاۃ:

۳ - مناجاۃ، ناجیت فلانا مناجاۃ سے ماخوذ ہے یعنی سرگوشی کرنا، تناجی القوم: بعض نے بعض سے سرگوشی کی(۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

مناجاۃ، اور مشافہہ کے درمیان ربط یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک بلاواسطہ مافی الضمیر کی تعبیر کا ایک طریقہ ہے، البتہ مناجاۃ پوشیدہ بات کے ساتھ خاص ہے جبکہ مشافہہ اس سے عام ہے۔

مشافہہ سے متعلق احکام:

شارع کے خطاب میں کون کون داخل ہیں:

۴ - نبی کریم ﷺ کے عہد میں شارع کی طرف سے "یاأیھا الناس، یا أیھا الذین اٰمنوا، یا بنی آدم، یا عبادی الذین أسرفوا علی أنفسھم" کے الفاظ سے وارد خطاب کے بارے میں فقہ اور اصول فقہ کے علماء کا اختلاف ہے۔

اسی طرح قرآن کریم اور سنت مطہرہ کے جن الفاظ سے سننے والوں کو براہِ راست خطاب کیا گیا ہے، کیا یہ خطاب کے وقت موجود لوگوں کے ساتھ خاص ہے یا اپنے لفظ میں قیامت تک آنے والی امت کو بھی شامل ہے۔

چنانچہ جمہور اہل علم کا مذہب ہے کہ یہ اپنے لفظ کے ساتھ صرف ان لوگوں کو شامل ہے جو خطاب کی حالت میں موجود تھے ان کے سوا دوسرے لوگ داخل نہ ہوں گے اور بعد میں آنے والوں کے لئے حکم کا عام ہونا (حقیقت میں) خطاب کے صیغہ اور اس کے لفظ سے مستفاد نہیں ہوگا، یہ صرف الگ دلائل سے مستفاد ہوتا ہے، جن کا اجمالی علم لامحالہ دین سے ہوتا ہے یعنی شریعت اسلامی کے احکام جو نبی کریم ﷺ کے اہل زمانہ سے متعلق ہیں وہ قیامت تک ساری امت کی طرف متعدی ہوں گے۔

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۲) جواہر الإکلیل شرح مختصر خلیل ۲/۲۳۱ طبع دار المعرفہ بیروت، الوجیز فی فقہ مذہب الإمام الشافعی ۲/۲۴۴ طبع مطبعۃ الآداب۔
(۳) المصباح المنیر۔
(۴) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، النہایۃ فی غریب الحدیث ۵/۲۵۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ وہ اس کے لفظ سے ہی سب کو عام ہوگا[1]۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

قاضی کے روبرو قاضی کا فیصلہ کرنا:

۵ - بالمشافہہ اطلاع دینا یا بالمشافہہ فیصلہ کرنا یہ ہے کہ قاضی اس پر فیصلہ کرے یا نافذ کرے جس کو دوسرا قاضی روبرو کہے (جمہور مالکیہ اور دوسرے حضرات کے نزدیک) اس کے اعتبار کرنے کی شرط یہ ہے کہ دونوں قاضی اپنی اپنی ولایت کی جگہ میں ہوں۔

اس کے بعد ان کے درمیان کچھ اختلاف وتفصیل ہے۔

دیکھئے: اصطلاح (قضاء فقرہ/ ۵۴)۔

روبرو قاضی کو قاضی بنانا اور اس کو معزول کرنا:

۶ - قاضی کی ولایت روبرو منعقد ہوتی ہے، جیسا کہ مراسلت اور خط وکتابت سے منعقد ہوتی ہے، یہی حکم اس کو معزول کرنے کا بھی ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (قضاء فقرہ/ ۲۵ اور تولیہ فقرہ/۱۰)۔

عقود میں روبرو ہونا:

۷ - فقہاء کے نزدیک عقود میں اصل یہ ہے کہ وہ روبرو ایجاب وقبول کے ساتھ ہو اور یہ ارادہ کی تعبیر کے دوسرے طریقوں مثلاً کتابت، مراسلت اور اشارہ سے مقدم ہوتا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (عقد فقرہ/ ۱۰ اور اس کے بعد کے فقرات، تعبیر فقرہ/ ۳ اور صیغہ فقرہ/ ۱۰)۔

روبرو اجازت دینا:

۸ - محدثین کے نزدیک اجازت یہ ہے کہ شیخ راوی سے (روبرو یا مکاتبت یا مراسلت کے ذریعہ) کہے کہ میں نے تجھ کو اجازت دی کہ فلاں کتاب یا میرے نزدیک تونے جو صحیح احادیث سنی ہے اس کی میری طرف سے روایت کرو۔

اس پر محدثین کا اتفاق ہے کہ اجازت کا اعلیٰ درجہ، روبرو اجازت دینا ہے، اس لئے کہ اس میں احتمالات کی نفی ہوجاتی ہے، اس کے بعد درجہ کے اعتبار سے مراسلت ہے، اس لئے کہ پیغام رساں یاد رکھتا ہے اور بولتا ہے، ان دونوں کے بعد مکاتبت ہے، اس لئے کہ تحریر میں نطق نہیں ہے، اگرچہ محفوظ کرنا اس میں پایا جاتا ہے۔

اجازت کے ذریعہ حدیث کی روایت کرنے اور اس پر عمل کے حکم کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے۔ چنانچہ ایک جماعت کا مذہب ہے کہ یہ ممنوع ہے یہی امام شافعیؒ سے ایک روایت ہے۔ اور یہی ائمہ حنفیہ میں سے ابوطاہر دباس سے منقول ہے۔ لیکن جس پر عمل ہے۔ اور جو اہل حدیث وغیرہ جمہور اہل علم کا قول ہے کہ اجازت دینا اور اس کے ذریعہ روایت کرنا جائز ومباح ہے اور اس کے ذریعہ مروی حدیث پر عمل کرنا واجب ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (إجازۃ فقرہ/ ۱۵، ۲۶)۔

عورت کا روبرو ہونا:

۹ - اجنبی عورت کے لئے مباح ہوگا کہ حسب ضرورت مردوں میں سے ان قابل بھروسہ ساتھیوں کے روبرو ہو جن کی رفاقت میں فریضۂ حج کی ادائیگی کے لئے بیت اللہ جانا ممکن ہو اور وہ اس کے روبرو ہوں، نیز یہ بھی جائز ہوگا کہ فتویٰ دینے لینے، درس وتدریس، قضاء، شہادت، بیع وشراء اور ان جیسے اعمال جن کی ضرورت مؤکد ہے جیسے

---

(۱) ارشاد الفحول الی تحقیق الحق فی علم الاصول/ ۱۲۸۔

علاج وغیرہ میں عورت مردوں کے روبرو اور مرد عورت کے روبرو ہوں، چنانچہ صحیح احادیث میں ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک سے زائد اجنبی عورتوں سے رودررو گفتگو فرمائی ہے [1]، اور حضرت عمر بن الخطابؓ نے بھی ایسا کیا ہے، اور حضرت علیؓ اس عورت کے روبرو ہوئے جس نے حضرت حاطب بن بلتعہ کے خط کو چھپالیا تھا، اور گفتگو میں فریب دیا تھا، اور انکار میں اصرار کیا تھا، یہاں تک کہ انھوں نے اس پر سختی کی اور اس کو یہ کہتے ہوئے دھمکی دی کہ خط نکالو ورنہ ہم تم کو ننگا کردیں گے۔ جب اس نے ان کی بات میں سختی وزور دیکھا تو اپنی چوٹی سے خط نکالا۔

روبرو ہونے کے مباح ہونے میں ضابطہ یہ ہے کہ فتنہ نہ ہو [2]۔

دیکھئے اصطلاح (عورۃ فقرہ/ ۳) اور اصطلاح (اختلاط فقرہ/ ۴)۔

مشاہدۃ

دیکھئے: رؤیۃ۔

مشاورۃ

دیکھئے: شوریٰ۔

مشترک

دیکھئے: اشتراک۔

---

(۱) اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۰۷) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۸) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے: کہ ہند بنت عتبہ نے کہا: اے اللہ کے رسول، ابوسفیان بخیل آدمی ہیں مجھ کو اتنا نہیں دیتے ہیں کہ میرے لئے اور میرے بچوں کے لئے کافی ہو الا یہ کہ ان کی لاعلمی میں میں کچھ لے لوں، آپ ﷺ نے فرمایا: معروف طریقہ پر اتنا لے لو جو تمہارے لئے اور تمہارے بچوں کے لئے کافی ہوجائے۔

(۲) الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیہ لابن القیم/ ۱۱ طبع المؤسسۃ العربیہ للطباعۃ والنشر قاہرہ ۱۹۶۱ء۔

مشتہاۃ

تعریف:

۱ - مشتہاۃ لغت میں: اسم مفعول ہے۔ کہا جاتا ہے: اشتھی الشئ: شدید رغبت کرنا[۱]۔

اصطلاح میں ابن عابدین نے کہا: عورتوں میں مشتہاۃ وہ ہے جس کی عمر نو سال یا زیادہ ہوجائے اور المعراج سے نقل کیا ہے: پانچ سال کی بچی بالاتفاق مشتہاۃ نہیں ہوگی، اور نو سال یا اس سے زیادہ عمر کی لڑکی بالاتفاق مشتہاۃ ہوگی۔ پانچ سال سے نو سال کے درمیان عمر والی لڑکی کے بارے میں روایت اور مشائخ میں اختلاف ہے، اصح یہ ہے کہ اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی یعنی وہ مشتہاۃ نہ ہوگی [۲]۔

مالکیہ کے نزدیک مشتہاۃ وہ ہے جس سے اکثر لوگوں کو معتاد لذت حاصل ہو [۳]۔

شافعیہ نے لکھا ہے کہ مشتہاۃ کی تحدید وانضباط عرف پر مبنی ہوگا [۴]۔

حنابلہ کے نزدیک مشتہاۃ صغیرہ وہ ہے جو سات سال یا اس سے زیادہ عمر کی ہو [۵]۔

(۱) المعجم الوسیط۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲۸۱/۲، ۲۸۳۔
(۳) جواہر الإکلیل ۲۰/۱۔
(۴) المجموع ۲۸/۲۔
(۵) کشاف القناع ۱۲۹/۱۔

مشتہاۃ سے متعلق احکام:

مشتہاۃ سے کچھ احکام متعلق ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

وضو پر، مشتہاۃ کے چھونے کا اثر:

۲ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ فی الجملہ مشتہاۃ عورت کو چھونا وضو کو توڑ دیتا ہے۔

اس مسئلہ میں تفصیل ہے، دیکھئے اصطلاح (حدث فقرہ ۱۲، ۱۳، اور لمس فقرہ ۴)۔

غیر مشتہاۃ سے جماع کرنے سے غسل کا واجب ہونا:

۳ - حصکفی نے کہا: غیر مشتہاۃ بچی سے جماع کرنا نہ موجب غسل ہے نہ ناقض وضو ہے اگر چہ سپاری اس میں چھپ جائے اور یہ اس طرح کہ وہ وطی کی وجہ سے مفضاۃ (یعنی اس کے دونوں راستے ایک دوسرے سے مل جائیں) ہوجائے، بشرطیکہ یہاں انزال نہ ہو، اس لئے کہ شہوت ناقص ہوتی ہے، لہٰذا عضو تناسل کے دھونے کے علاوہ کچھ لازم نہ ہوگا۔

ابن عابدین نے کہا: اس مسئلہ میں اختلاف ہے، ایک قول ہے: مطلقاً غسل واجب ہوگا، ایک قول ہے: مطلقاً غسل واجب نہ ہوگا۔ صحیح یہ ہے کہ اگر بچی کے محل جماع میں اس طرح عضو تناسل کو داخل کرنا ممکن ہو کہ اس کو مفضاۃ (دونوں راستوں کا ایک ہوجانا) نہ بنائے تو یہ ایسی عورت ہوگی کہ اس سے جماع کرنا ممکن ہوگا، لہٰذا غسل واجب ہوگا۔ وجوب میں یہ شرط ہے کہ بکارت زائل ہوجائے، اس لئے کہ بالغہ میں یہ شرط ہے تو نابالغہ میں بدرجہ اولیٰ یہ شرط ہوگی [۱]۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱۱۲/۱، ۹۹۔

اس شرمگاہ کی تحدید میں جس میں سپاری کے چھپ جانے سے غسل واجب ہوجاتا ہے اختلاف وتفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح (غسل فقرہ/۱۰)۔

حرمت مصاہرت پیدا کرنے میں مشتہاۃ سے مباشرت کا اثر:

۴- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مشتہاۃ سے وطی کرنے یا شہوت کے ساتھ اس کے چھونے سے حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے۔ انھوں نے کہا: نو سال سے کم عمر کی لڑکی مشتہاۃ نہیں ہوگی۔ اور اسی پر فتویٰ ہے، اور اس کے موٹی ہونے یا نہ ہونے میں کوئی فرق نہ ہوگا، اسی وجہ سے المعراج میں ہے: پانچ سال کی بچی بالاتفاق مشتہاۃ نہیں ہوگی، نو سال یا اس سے زیادہ عمر کی بچی بالاتفاق مشتہاۃ ہوگی، پانچ سال اور نو سال کے درمیان والی کے بارے میں روایت ومشائخ میں اختلاف ہے۔ اصح یہ ہے کہ حرمت ثابت نہ ہوگی۔ حنفیہ کے نزدیک حرمت پیدا کرنے میں وطی بالزنا اور وطی بالنکاح میں کوئی فرق نہیں ہے، لہٰذا اگر غیر مشتہاۃ بچی سے شادی کرے اور اس سے وطی کرلے پھر اس کو طلاق دیدے اور اس کی عدت پوری ہوجائے اور دوسرے مرد سے شادی کرلے تو پہلے شوہر کے لئے اس کی بیٹی سے شادی کرنا جائز ہوگا، کیونکہ شہوت موجود نہیں ہے، لیکن اس کی ماں محض عقد کی وجہ سے اس پر حرام ہوجائے گی، اسی طرح مرد میں شہوت کا ہونا شرط ہے، لہٰذا اگر غیر مراہق بچہ اپنے باپ کی بیوی سے وطی کرلے تو حرمت ثابت نہ ہوگی یعنی اس کے باپ پر حرام نہ ہوگی، اس لئے کہ جس میں شہوت نہ ہو اس کی وطی سے حرمت ثابت نہیں ہوتی ہے لیکن جو بچہ حد مراہقت کو پہنچ جائے یعنی اس جیسا بچہ جماع کرسکے اور اس کو شہوت ہو اور عورتیں اس جیسے سے شرمائیں تو وہ بالغ کی طرح ہوگا(۱)۔

مالکیہ کے نزدیک جس طرح حلال وطی سے حرمت ثابت ہوجاتی ہے اسی طرح چند شرائط کے ساتھ حرام وطی سے بھی حرمت ثابت ہوجاتی ہے۔ وہ شرائط درج ذیل ہیں:

۱- وطی کرنے والے کا بالغ ہونا۔

۲- جس عورت سے وطی کی جائے اس کا قابل تلذذ ہونا۔

۳- وطی کا حد کو ساقط کرنے والا ہونا، لیکن حرام وطی جو حد کو ساقط نہ کرے جیسے زنا تو اس میں حرمت کے پیدا کرنے میں اختلاف ہے۔ معتمد قول حرمت کا نہ پیدا ہونا ہے۔ حرمت پیدا کرنے میں وطی کے مقدمات، وطی کی طرح ہیں (۲)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ وطی کی تمام قسمیں موجب حرمت ہیں، اس کے مباح یا حرام ہونے میں کوئی فرق نہ ہوگا غیرگف کپڑے کے ساتھ ہو اگر حرارت محسوس کرے یا اس کے بغیر ہو، آگے کی شرمگاہ میں ہو یا پیچھے کے مقام میں ہو، اس لئے کہ یہ اصل شرمگاہ میں تصرف کرنا ہے اور اس کو نکاح کہا جاتا ہے، لہٰذا یہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے عموم میں داخل ہوگا: "وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ" (۳) (اور ان عورتوں سے نکاح مت کرو، جن سے تمہارے باپ نکاح کرچکے ہیں)۔

انھوں نے کہا: حرمت کے وجوب کے لئے وطی کرنے والے اور جس عورت سے وطی کی جائے دونوں کا زندہ ہونا شرط ہے، لہٰذا اگر کوئی مرد اپنا عضو تناسل کسی مردہ عورت کی شرمگاہ میں داخل کردے یا

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۲/۲۸۱، ۲۸۲، الفتاویٰ الہندیہ ۱/۲۷۴، ۲۷۵۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۴۰، ۲۵۱۔

(۳) سورۂ نساء/۲۲۔

کوئی عورت کسی مردہ مرد کی سپاری اپنی شرمگاہ میں داخل کرلے تو حرمت مصاہرت پیدا کرنے میں اس کا کوئی اثر نہ ہوگا اور مرد کا ایسا ہونا کہ وطی کرسکے اور عورت کا ایسا ہونا کہ اس سے وطی کی جاسکے شرط ہے لہٰذا بچہ کے وطی کرنے سے حرمت مصاہرت متعلق نہ ہوگی اس لئے کہ یہ مقصود نہیں ہے۔

چونکہ دونوں کا وطی کرنے اور وطی کئے جانے کے لائق ہونا شرط ہے، لہٰذا اگر نو سال کا لڑکا کسی عورت سے نکاح کرے، اس سے وطی کرے اور اس کو طلاق دیدے تو اس کی بیٹی اس لڑکے کے لئے حلال ہوگی، اس لئے کہ اس وطی کا کوئی اثر نہ ہوگا، اس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہوگا، اسی طرح اس کے برعکس کا حکم بھی ہوگا۔ جیسا کہ اگر دس سال یا اس سے زائد عمر کا لڑکا نو سال سے کم عمر والی لڑکی سے نکاح کرے اور اس سے وطی کرلے پھر اس کو طلاق دیدے اور وہ بالغہ ہوجائے اور کسی دوسرے مرد سے شادی کرلے اور اس سے اس کو بیٹی پیدا ہو تو وہ لڑکی اس مرد کے لئے حلال ہوگی جس نے اس کی ماں کے بچپن میں اس سے وطی کی ہے، اس لئے کہ وہ حرام نہ ہوگا اور نہ اس سے حرمت ثابت ہوگی، انھوں نے صراحت کی ہے کہ مردہ عورت سے وطی کرنے، مباشرت کرنے، شہوت کے ساتھ شرمگاہ کو دیکھنے یا باقی بدن کو دیکھنے سے حرمت ثابت نہ ہوگی (۱)۔

مشتہاۃ کی پرورش کرنا:

۵- فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر پرورش کرنے والا غیر محرم ہو مثلاً چچازاد، پھوپھی زاد، ماموں زاد یا خالہ زاد بھائی ہو تو اس کے لئے حق حضانت ثابت ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ جس بچی کی پرورش کرنا ہو اس کی عمر اتنی نہ ہو جس عمر کی بچی مشتہاۃ ہوتی ہے۔

(۱) مطالب أولی النہی ۵/ ۹۴، ۹۵۔

اگر اس عمر کو پہنچ جائے تو مذکورہ پرورش کرنے والے کو سپرد نہیں کی جائے گی اس لئے کہ وہ محرم نہیں ہے، لہٰذا اس کا حق حضانت ساقط ہوجائے گا، اسی طرح اگر پرورش کیا جانے والا لڑکا ہو اور پرورش کرنے والی عورت غیر محرم ہو۔ جیسے خالہ زاد، ماموں زاد، پھوپھی زاد یا چچازاد بہن وغیرہ ہو تو اس کا حق حضانت اس وقت تک برقرار رہے گا جب تک کہ قابل شہوت عمر کو پہنچ جائے جب اس عمر کو پہنچ جائے گا تو محرم نہ ہونے کی وجہ سے اس کا حق حضانت ساقط ہوجائے گا (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (حضانہ فقرہ/ ۹-۱۴)۔

حد زنا کے وجوب کے لئے اس فرج کے مشتہاۃ ہونے کی شرط ہونا جس کے ساتھ زنا کیا جائے:

۶- فقہاء نے لکھا ہے کہ حد زنا کے وجوب کی ایک شرط یہ ہے کہ جس فرج کے ساتھ زنا کیا جائے وہ طبعی طور پر مشتہاۃ ہو۔ یعنی سلیم الفطرت لوگوں کے لئے قابل شہوت ہو بایں طور کہ زندہ آدمی کی شرمگاہ ہو یہ مردہ عورت کی وطی سے احتراز ہے، چنانچہ جمہور فقہاء کے نزدیک اس میں حد واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ سلیم الطبع انسان اس سے نفرت کرتا ہے اور طبیعت کو گھن ہوتی ہے، لہٰذا اس سے زجر و توبیخ کے لئے حد زنا کی ضرورت نہ ہوگی (۲)۔

شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول اور حنابلہ کے نزدیک ایک قول ہے کہ جو شخص کسی مردہ عورت سے وطی کرے اس پر حد واجب ہوگی اس لئے کہ یہ آدمی کی شرمگاہ میں وطی کرنا ہے، لہٰذا زندہ

(۱) کفایۃ الاخیار ۲/ ۱۵۲، ۱۵۴، کشاف القناع ۵/ ۴۹۷، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۵۴۲۔

(۲) ردالمحتار علی الدرالمختار ۳/ ۱۴۱، ۱۴۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۸۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۴-۱۴۶، کفایۃ الاخیار ۲/ ۱۸۲، المغنی ابن قدامہ ۸/ ۱۸۱۔

عورت سے وطی کے مشابہ ہوگا، نیز اس لئے کہ اس میں گناہ زیادہ بڑا ہے، کیونکہ برائی کے ساتھ میت کی بے حرمتی بھی ہے۔ یہی اوزاعی کا مذہب ہے (۱)۔

اسی طرح غیر مشتہاۃ صغیرہ کی وطی سے بھی احتراز ہے، چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ میں سے قاضی کے نزدیک اس میں حد واجب نہ ہوگی (۲)۔ نہ وطی کرنے والے مرد پر نہ غیر مشتہاۃ صغیرہ پر، اور اگر وطی کرنے والا نابالغ ہو تو عورت پر حد واجب نہ ہوگی۔ حنابلہ میں سے قاضی نے کہا: جو شخص نو سال سے کم عمر بچی سے وطی کرے اس پر حد نہ ہوگی اس لئے کہ اس جیسی بچی قابل شہوت نہیں ہوتی ہے، لہذا یہ اس کی شرمگاہ میں انگلی داخل کرنے کے مشابہ ہوگا، اسی طرح اگر کوئی عورت دس سال سے کم عمر بچہ کا عضو تناسل اپنی شرمگاہ میں داخل کرلے تو اس عورت پر حد واجب نہ ہوگی، لیکن صحیح یہ ہے کہ اگر اس عورت سے وطی کرنا ممکن ہو اور عورت ایسے شخص کو وطی پر قدرت دیدے جو وطی کرسکتا ہو اور وہ وطی کرلے تو ان دونوں میں سے جو مکلّف ہوگا اس پر حد واجب ہوگی، لہٰذا نو یا دس سال سے اس کی تحدید جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ تحدید صرف شریعت کے بتانے سے ہوتی ہے، اور اس میں شریعت نے کوئی حد نہیں بتائی ہے، اور نو سال میں اکثر استمتاع کا ممکن ہونا اس کے قبل اس کے وجود سے مانع نہ ہوگا جیسا کہ بالغ ہونا اکثر پندرہ سال میں پایا جاتا ہے، لیکن اس کے قبل پائے جانے سے مانع نہیں ہے (۳)۔

مشرف

دیکھئے: إشراف۔

مشرک

دیکھئے: إشراک۔

مشرکہ

دیکھئے: عمریہ۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۵، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۸۱۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۱۴۱، القوانین الفقہیہ ر ۳۴۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۸۱، ۱۸۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۶۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۸۱، ۱۸۲۔

مشروب

دیکھئے: أشربہ۔

مشروعیت

تعریف:

۱- مشروعیت، مشروع کا اسم منسوب ہے، اور یہ مصدر صناعی ہے، مشروع وہ ہے جسے شرع نے جائز قرار دیا ہو، الشرعۃ (زیر کے ساتھ) لغت میں دین کو کہتے ہیں، اورالشرع اوراسی کے مثل الشریعۃ ماخوذ ہےالشریعۃ سے اور وہ سیرابی حاصل کرنے کے لئے لوگوں کے اترنے کی جگہ ہے، اس کا یہ نام اس کے واضح اور ظاہر ہونے کی وجہ سے رکھا گیا ہے، کہا جاتا ہے: شرع الله لنا كذا يشرعه، یعنی اللہ نے اس کو ہمارے لئے ظاہر کیااوراس کوواضح کیا[۱]۔

تھانوی کہتے ہیں: مشروعیت کا اطلاق ان احکام پر ہوتا ہے جو افعال یا اشیاء کے نتیجہ میں حاصل ہوں، جیسے کہ بیع، اس لئے کہ اس کا حسی وجود بھی ہےاوراس کےساتھ اس کا شرعی وجود بھی ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

صحت:

۲-صحت لغت میں: بدن کی وہ فطری حالت ہے جس کے ساتھ بدن کے افعال فطری طریقہ پر جاری رہیں، لفظ صحت کئی معانی کے لئے استعمال کیا گیا ہے، مثلاً کہا گیا ہے: اگر نماز قضا کو ساقط کردے تو نماز صحیح ہوگئی اور جب عقد پر اس کا اثر مرتب ہوجائے تو عقد صحیح ہے، اور

(۱) المعجم الوسیط، المصباح المنیر۔
(۲) کشاف اصطلاحات الفنون ۴/ ۲۲۲۔

قول صحیح ہے اگر واقعہ کے مطابق ہو(۱)۔

اور اصطلاح میں: صحت اس سے عبارت ہے کہ فعل عبادات میں قضا کو ساقط کرنے والا ہو، یا وہ معاملات میں شرعاً اس سے مطلوب نتائج کے مرتب ہونے کا ایک سبب ہو، اور اس کے مقابلہ میں بطلان ہے (۲)۔

غزالی کہتے ہیں: عبادات میں صحت کے اطلاق میں اختلاف ہے، اور متکلمین کے نزدیک صحیح اس چیز کا نام ہے جو شرع کے موافق ہو خواہ قضا واجب ہو یا نہ ہو، اور فقہاء کے نزدیک اس چیز کا نام ہے جو کافی ہوجائے اور قضا کو ساقط کردے (۳)۔

صحت اور مشروعیت کے درمیان تعلق عموم وخصوص کا ہے۔

حکم:

۳-حکم کا لغوی معنی فیصلہ کرنا ہے۔

اصطلاح میں جب حکم کے ساتھ لفظ ''شرعی'' کا اضافہ کیا جائے تو اس کا معنی ہوتا ہے شارع کا وہ خطاب جو مکلفین (حکم کے مخاطبین) کے افعال سے کسی حکم کے طلب یا حکم میں اختیار یا حکم کی تعیین کے لئے متعلق ہو۔

یہ تعریف علمائے اصول کی ہے، فقہاء کے نزدیک حکم خطاب (شرعی) کا نتیجہ ہوتا ہے نہ کہ عین خطاب (۴)۔

مشروعیت اور حکم شرعی کے درمیان تعلق یہ ہے کہ مشروعیت حکم شرعی کے اوصاف میں سے ایک وصف ہوتا ہے۔

(۱) المصباح المنیر ۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی، نیز دیکھئے: التعریفات للجرجانی۔

(۳) المستصفی ۱ / ۹۴۔

(۴) مسلم الثبوت ۱ / ۵۴، جمع الجوامع ۱ / ۳۵، ارشاد الفحول ص ۶۔

جواز:

۴-لغت میں جواز کے معانی صحت اور نافذ ہونا ہے، اسی سے ہے: أجزت العقد، میں نے عقد کو جائز اور نافذ کردیا(۱)۔

اصطلاح میں جواز وہ ہے جس کے کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں شرعاً کوئی ممانعت نہ ہو(۲)۔

مشروعیت کے دلائل:

۵-قرافی نے کہا: احکام کی مشروعیت کے دلائل شرعاً متعین ہیں جو شارع پر ہی موقوف ہے یہ تقریباً بیس ہیں، پھر انھوں نے فرمایا: اس کی مشروعیت کے دلائل قرآن، سنت، قیاس، اجماع، براءت اصلیہ، اجماع اہل مدینہ، استحسان، استصحاب اور فعل صحابی اور ان جیسے امور ہیں (۳)، اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

تصرفات میں خلل اور اس کا مشروعیت پر اثر:

۶-فقہاء کا اتفاق ہے کہ عبادات اس طرح ادا کی جانی چاہئیں جیسی مشروع ہوئی ہیں بغیر کسی نقص یا خلل کے، تاکہ وہ صحیح اور کافی ہوجائیں، پس ہر وہ عبادت جس کے ارکان میں سے کوئی رکن یا جس کی شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو وہ باطل ہے اور اس پر اس کا شرعی اثر یعنی اخروی ثواب اور دنیا میں قضا کا ساقط ہونا مرتب نہیں ہوتا۔

اور ہر وہ امر جس پر اس کا شرعی اثر مرتب نہ ہو وہ فاسد یا باطل ہے، لیکن فقہاء کا عقود اور معاملات میں اختلاف ہے، جمہور کی رائے میں معاملات عبادات کی طرح ہیں کہ اگر وہ غیر مشروع طریقے پر

(۱) المصباح، المعجم الوسیط، فتح القدیر ۳ / ۲۰۳ طبع الامیریہ۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) الفروق ۱ / ۱۲۸۔

انجام پائیں تو وہ باطل اور فاسد ہوں گے، ان دونوں الفاظ کے درمیان کسی فرق کے بغیر۔

لیکن حنفیہ عقود ومعاملات میں باطل اور فاسد کے درمیان فرق کی اپنی ایک خاص اصطلاح رکھتے ہیں، وہ کہتے ہیں: باطل وہ ہے جو اپنی اصل اور اپنی وصف کسی میں مشروع نہ ہو جیسے مردار اور خون کی تجارت، لیکن جو معاملہ اپنی اصل میں مشروع ہو اور اپنی وصف میں غیر مشروع ہو وہ فاسد ہے باطل نہیں، جیسے سودی تجارت، کہ یہ اپنی اصل میں اس لئے مشروع ہے کہ یہ بیع ہے، لیکن اپنے وصف یعنی زیادتی کے اعتبار سے غیر مشروع ہے، لہٰذا یہ اس غیر مشروع اضافہ کے شامل ہونے کی وجہ سے فاسد ہوا، اگر اضافہ کو ختم کر دیا جائے تو بیع صحیح ہو جائے گی اور اپنی اصل مشروعیت کی طرف لوٹ آئے گی (۱)۔

تفصیل اصولی ضمیمہ اور اصطلاح (بطلان فقرہ/ ۱۰-۱۲) میں ہے۔

غیر مذکور امر کی مشروعیت:

۷- اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَسْئَلُوْا عَنْ أَشْيَآءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْئَلُوْا عَنْهَا حِيْنَ يُنَزَّلُ الْقُرْاٰنُ تُبْدَلَكُمْ، عَفَا اللّٰهُ عَنْهَا" (۲) (اے ایمان والو! ایسی باتیں مت پوچھو کہ اگر تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں ناگوار گزریں اور اگر تم انہیں دریافت کرتے رہو گے اس زمانہ میں جب قرآن اتر رہا ہے تو تم پر ظاہر کر دی جائیں گی اللہ نے ان کی بات سے درگذر کی)۔

(۱) جمع الجوامع ۱/ ۱۰۵-۱۰۷، التلویح ۱/ ۲۱۸، کشف الاسرار ۱/ ۲۵۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۴، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۲۹، المنثور ۳/ ۷۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۱۰۱۔

اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**وسكت عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها**" (۱) (اور اللہ تم پر رحم کرتے ہوئے بغیر کسی بھول چوک کے کچھ چیزوں سے خاموش رہا تو تم ان کے بارے میں مت پوچھو)۔

پس جس عمل کے بارے میں خاموشی اختیار کی گئی اس کی مشروعیت میں فقہاء کا اختلاف ہے جس میں کئی اقوال اور تفصیلات ہیں (۲) جن کے لئے اصولی ضمیمہ دیکھا جائے۔

مشروع اسباب مصالح کے اسباب ہیں مفاسد کے نہیں:

۸- شاطبی نے فرمایا: ممنوع اسباب مفاسد کے اسباب ہوتے ہیں مصالح کے نہیں، جس طرح مشروع اسباب مصالح کے اسباب ہوتے ہیں مفاسد کے نہیں، اس کی مثال امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے، یہ مشروع امر ہے، اس لئے کہ یہ اقامت دین شعائر اسلام کے اظہار، اور کسی بھی طور پر باطل کی بیخ کنی کا سبب ہے، یہ اپنی شرعی صورت میں مال اور جان کی ہلاکت اور آبرو کے نقصان کا سبب نہیں ہے، اگر چہ اس کے راستے میں یہ چیزیں پیش آجائیں، اور زکاۃ کا مطالبہ ایک رکن اسلام کو قائم کرنے کے لئے مشروع ہوا ہے اگر چہ اس کے نتیجہ میں قتال کرنا پڑے، جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے کیا اور صحابہ کرام نے اس پر اتفاق کیا (۳)۔

(۱) حدیث: "وسكت عن أشياء......" کی روایت دارقطنی نے اپنی سنن (۴/ ۲۹۸) میں کی ہے، اور ابن رجب نے شرح الاربعین النوویہ (ص/ ۲۰۰) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) الموافقات ۱/ ۱۶۱-۱۷۶، البحر المحیط ۱/ ۱۶۷، ۱۶۸۔

(۳) الموافقات ۱/ ۲۳۷۔

المشعر الحرام

دیکھئے:مزدلفہ۔

مشقت

تعریف:

۱-مشقة کا لغوی معنی کوشش،تھکن، پریشانی اور بوجھ کے ہیں،کہا جاتا ہے:شق علیه الشئ یشق شقاً و مشقة جب کوئی چیز تھکا دے[۱]،اسی سے اللہ تعالیٰ کا قول:"لَّمۡ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنفُسِ" [۲] (جہاں تم بغیر نفس کی سخت مشقت کے پہنچ نہیں سکتے)،یعنی جان کی جدوجہد کے ساتھ۔

شق بھی مشقۃ کے معنی میں ہے،المصباح المنیر میں ہے: شق الأمر علینا، باب نصر سے بھی ہے،اسم فاعل شاق ہے،فشق عليّ الأمر یشق شقا و مشقة، یعنی مجھ پر بوجھ ہوا[۳]،اسی سے اسم مشقت ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حرج:

۲-حرج لغت میں ضیق کے معنی میں ہے،حرج صدره حرجاً، باب تعب سے ہے،یعنی تنگ ہونا[۴]،اصطلاح میں حرج وہ چیز ہے

(۱) لسان العرب،النہایۃ فی غریب الحدیث لابن الاثیر ۲/ ۴۹۱۔

(۲) سورۂ نحل/ ۷۔

(۳) المصباح المنیر ۔

(۴) لسان العرب،المصباح المنیر ،القاموس المحیط،الصحاح فی اللغہ۔

جس میں معمول سے زیادہ مشقت ہو[1]، مشقت اور حرج میں تعلق یہ ہے کہ حرج مشقت سے زیادہ خاص ہے۔

ب-رخصت:

۳-رخصت کا لغوی معنی آسانی اور سہولت ہے، کہا جاتا ہے: رخص السعر، نرخ گر گئی اور خریدنا آسان ہوگیا[2]، اصطلاح میں رخصت یہ ہے کہ مکلّف کو اس کے کسی عذر کی وجہ سے کسی کام کی وسعت دی جائے جبکہ اس کے حرام ہونے کا سبب موجود ہو، جیسے اضطرار کے وقت مردار کھانا اور مسافر کے لئے رمضان میں افطار جائز ہونا[3]، مشقت اور رخصت میں تعلق یہ ہے کہ مشقت رخصت کا سبب ہے۔

ج-ضرورت:

۴-ضرورت اضطرار کا اسم ہے[4]، شریعت میں ضرورت انسان کا ایسی حالت کو پہنچ جانا ہے کہ اگر وہ ممنوع کا ارتکاب نہ کرے تو ہلاک یا قریب الہلاک ہوجائے[5]۔

اور تعلق یہ ہے کہ مشقت ضرورت سے عام ہے۔

د-حاجت:

۵- حاجت کا اطلاق ضرورت مند ہونے پر ہوتا ہے، اور اس چیز پر

(۱) الموافقات للشاطبی ۲/ ۱۵۹۔
(۲) التعریفات للجرجانی، المصباح المنیر۔
(۳) الموافقات للشاطبی ۱/ ۳۰۱، التعریفات للجرجانی، المستصفی للغزالی ۱/ ۹۸، ۹۹۔
(۴) المصباح المنیر، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۳۱۹، الاشباہ للسیوطی/ ۸۵۔
(۵) المنثور فی القواعد ۲/ ۳۱۹، الاشباہ للسیوطی/ ۸۵۔

جس کا احتیاج اس کی محبت کے ساتھ پیش آئے[1]۔

اصطلاح میں حاجت وہ ہے جس کا احتیاج وسعت پیدا کرنے اور اس تنگی کو دور کرنے کے لئے پیش آئے جو عام طور پر حرج اور مقصود کو فوت کردینے والی مشقت تک پہنچاتی ہو، مشقت اور حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ حاجت اگرچہ پریشانی کی ایک حالت ہے لیکن وہ مشقت سے کم ہوتی ہے اور اس کا درجہ مشقت سے ادنیٰ ہے[2]۔

مشقت سے متعلق احکام:

اول-مشقت کی صورتیں:

۶- مشقت پر شرعی احکام اور متعدد رخصتیں مرتب ہوتی ہیں جو مشقت کی نوعیت اور اس کے درجہ کے اعتبار سے ہوتی ہیں۔

اسلامی شریعت کے تمام احکام کسی نہ کسی درجہ کی مشقت سے خالی نہیں ہوتے ہیں، بلکہ یک گونہ مشقت وکلفت کی وجہ سے اس کا نام تکلیف (مکلّف کرنا) رکھا گیا، لہٰذا کوئی بھی شرعی حکم مشقت سے خالی نہیں ہوتا، اس کی تفصیل یہ ہے کہ مشقت کے چار درجے ہیں:

پہلا درجہ: ناقابل برداشت مشقت:

۷- یہ وہ مشقت ہے جس کو کوئی انسان سرے سے برداشت کرنے پر قادر ہی نہیں ہے، اس نوع کی مشقت کا حکم شریعت میں باطل نہیں ہے، کیونکہ عادتاً مکلّف اس پر قادر نہیں ہوتا، لہٰذا شرعاً اس کا حکم نہیں دیا جاتا ہے خواہ یہ عقلاً ممکن ہو، ناقابل برداشت امر کا حکم ایسی مشقت ہے کہ انسان اپنے آپ کو اس پر آمادہ کرکے پریشانی اور تھکن کے اس درجہ پر لاتا ہے جو مفید نہیں ہے، جیسے معذور انسان کھڑے ہونے کی

(۱) المفردات للراغب الاصبہانی۔
(۲) الموافقات للشاطبی ۲/ ۱۰، ۱۱، الاشباہ للسیوطی/ ۸۵۔

کوشش کرے، اور انسان ہوا میں اڑنے کی کوشش کرے، اور اس جیسی چیزیں، لیکن جب دشوار چیز قدرت والے عمل کے ساتھ جمع ہو جائے اور انسان اس کی مشقت کا تحمل کرے تو وہ عمل شاق کہلاتا ہے، اور اس پر عمل کی محنت کی تھکن مشقت کہلاتی ہے(۱)۔

دوسرا درجہ: قابل برداشت لیکن شدید مشقت:

۸ - وہ مشقت جو قابل برداشت ہو اور اس کو انجام دینا ممکن ہو لیکن وہ شدید مشقت ہو، یہ صورت قدرت والے عمل کے ساتھ تو خاص ہوتی ہے لیکن عام اعمال میں یہ معمول سے خارج ہوتی ہے، بایں طور کے اس کی انجام دہی نفس کے لئے باعث تشویش بنتی ہے اور اس کی مشقت کی وجہ سے قلق واضطراب لاحق ہوتا ہے۔

البتہ اس مشقت کی دو قسمیں ہیں:

اول: مشقت ان افعال ہی کے ساتھ مخصوص ہو جن کا حکم دیا گیا ہے، بایں طور کہ ایک بار بھی وہ عمل واقع ہو تو اس میں وہ مشقت ضرور پائی جائے، یہی وہ مقام ہے جس کے لئے فقہاء کی اصطلاح میں مشہور رخصتیں رکھی گئی ہیں، جیسے مرض اور سفر میں روزہ، اور سفر میں مکمل نماز وغیرہ۔

دوم: وہ مشقت کسی عمل کے ساتھ تو مخصوص نہ ہو لیکن جب اعمال کی کلیات اور ان کی پابندی پر نظر ڈالی جائے تو وہ دشوار گزار معلوم ہوں اور اس پر عمل کرنے والے کو مشقت لاحق ہو، ایسی مشقت تنہا نوافل میں پائی جاتی ہے، جب انسان نوافل کو اس قدر انجام دے جو اس کی کسی طور پر قدرت سے زائد ہو لیکن مسلسل پابندی اسے تھکان میں ڈال دے(۲)۔

(۱) الموافقات للشاطبی ۲/ ۱۰۷، ۱۱۹، ۱۲۰، مسلم الثبوت ۱/ ۱۲۳، قواعد الأحکام للعز بن عبد السلام ۲/ ۷۔
(۲) الموافقات ۲/ ۱۲۰، مسلم الثبوت ۱/ ۱۲۳، قواعد الأحکام ۲/ ۷۔

اسی لئے شارح نے کسی دشوار گزار عمل کا مکلّف بنانے اور اس کی دشواری میں ڈالنے کا قصد نہیں کیا، اس کی دلیل وہ نصوص ہیں جو اس پر دلالت کرتی ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ"(۱) (اور ان پر سے بوجھ اور قیدیں جو (اب تک) تھیں اتار دیتا ہے)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا" (۲) (اے ہمارے پروردگار! ہم پر بوجھ نہ ڈال جیسا تو نے ڈالا تھا ان لوگوں پر جو ہم سے پیشتر تھے) اور ارشاد باری ہے: "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" (۳) (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کی بساط کے مطابق)، اور فرمان باری ہے: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ" (۴) (اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی) اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "يُرِيدُ اللّٰهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا" (۵) (اللہ کو منظور ہے کہ تمہارے ساتھ تخفیف برتے اور انسان تو کمزور ہی پیدا کیا گیا ہے)۔

اور حدیث شریف میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "**أن النبي ﷺ ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما مالم يكن إثماً**"(۶) (نبی ﷺ کو جب بھی دو کاموں میں سے ایک کا اختیار دیا جاتا تو آپ ﷺ ان دونوں میں سے آسان کو اختیار

(۱) سورۂ اعراف/ ۱۵۷۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔
(۴) سورۂ حج/ ۷۸۔
(۵) سورۂ نساء/ ۲۸۔
(۶) حدیث عائشہ: "أن النبی ما خیر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۸۶) اور مسلم (۴/ ۱۸۱۳) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

فرماتے بشرطیکہ وہ گناہ نہ ہو)۔حضرت عائشہؓ نے یہ جملہ ''بشرطیکہ وہ گناہ نہ ہو'' اس لئے فرمایا کہ گناہ کے ترک میں مشقت نہیں ہے، کیونکہ ان جیسی چیزوں کا محض ترک ہے، اور اگر آپ مشقت کا ارادہ فرماتے تو آسان اور تخفیف کو اختیار نہ فرماتے، بلکہ حرج اور دشواری کو اختیار کرتے اور یہ باطل ہے۔

اسی طرح اس کی دلیل رخصت کی مشروعیت کا ثبوت بھی ہے جو ایک قطعی امر ہے اور دین کے ضروری امور میں سے ہے جیسے سفر اور افطار اور جمع کرنے اور حالت اضطرار میں حرام کھانے کی رخصتیں[۱]، یہ شکل قطعی طور پر حرج ومشقت کے مطلق ازالہ پر دلالت کرتی ہے، اور اسی طرح یہ بھی دلیل ہے کہ تعمق وتکلف سے اور ان چیزوں سے منع کیا گیا ہے جو اعمال کی پابندی سے مانع بنتی ہیں، اگر شارع نے احکام میں مشقت کا قصد کیا ہوتا تو نہ رخصت ہوتی نہ تخفیف، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شارع نے اس کا قصد نہیں کیا ہے[۲]، اس لئے کہ اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ شارع نے ایسے حکم کا قصد کیا ہے جس میں یک گونہ زحمت ومشقت ہے لیکن عمومی عادت میں اسے مشقت نہیں کہا جاتا، جس طرح پیشہ اپنانے اور مختلف صنعتوں کے ذریعہ طلب معاش کو عادت میں مشقت نہیں کہا جاتا، اس لئے کہ یہ عادۃً ممکن ہے جس میں ہونے والی مشقت عموماً عمل سے مانع نہیں بنتی، یہی فرق کی وہ بنیاد ہے جس کی وجہ سے ایک مشقت کو عادۃً مشقت نہیں کہا جاتا اور دوسری کو مشقت کہا جاتا ہے، یعنی ایسا عمل جس پر پابندی کے نتیجہ میں عمل یا اس کا کچھ حصہ ختم ہوجائے یا اس عمل کے کرنے والے کو جانی یا مالی یا اس کی کسی حالت میں خلل لاحق ہو تو یہ ایسی مشقت ہے جو عادت سے خارج ہے اور اگر

(۱) الموافقات للشاطبی ۱/۱۲۲۔

(۲) الموافقات ۲/۱۲۲، ۱۲۳۔

اس میں ایسی کوئی بات عمومی طور پر نہ ہو تو عادت میں اسے مشقت نہیں کہا جاتا، خواہ اسے کلفت کہا جائے[۱]۔

اور بندوں پر لازم احکام میں جو معمول کی مشقت ہوتی بھی ہے وہ شارع کی جانب سے نفس مشقت کی جہت سے مطلوب نہیں ہوتی ہیں، بلکہ اس جہت سے وہ حکم مطلوب ہوتا ہے کہ اس میں انسان کے لئے مصالح ہوتے ہیں[۲]۔

تیسرا درجہ: رائج عادت سے زائد عمل:

۹ - وہ یہ ہے کہ عمل قدرت کے ساتھ خاص ہو اور اس میں نفس کی تھکان میں اثر اندازی اتنی نہ ہو جو عام افعال کے معمول سے زائد نہ ہو لیکن اس امر کا مکلّف کرنا اس سے قبل کی رائج عادات کے زائد ہونے کی وجہ سے نفس پر شاق ہو، اسی لئے اس پر لفظ تکلیف (مکلّف بنانا) کا اطلاق کیا گیا ہے، جو لغت میں مشقت کے معنی کا متقاضی ہے، اس لئے کہ عرب کہتے ہیں: **كلفته تكليفاً** میں نے اس کو ایسے امر پر آمادہ کیا جو گراں ہو اور میں نے اس کا حکم دیا، اور **تكلفت الشئ**، یعنی میں نے مشقت کے ساتھ اسے برداشت کیا، اور **حملت الشی تکلفته**، جب اسے بتکلف انجام دیا جاسکے تو اس جیسے امور اس اعتبار سے مشقت کہلاتے ہیں، اس لئے کہ یہ رواج کو ترک کرنا اور تقاضائے زندگی سے زائد اعمال انجام دینا ہے[۳]۔

چوتھا درجہ: یہ ہے کہ عمل ماقبل کے لئے لازمی ہو:

۱۰ - وہ یہ ہے کہ حکم ماقبل کی صورت کے ساتھ خاص ہو، کیونکہ تکلیف (مکلّف بنانا) مکلّف کو اس کی خواہش نفس سے باہر نکالنا ہے اور

(۱) الموافقات ۲/۱۲۳۔

(۲) الموافقات ۲/۱۲۳، ۱۲۴۔

(۳) الموافقات ۲/۱۲۱۔

خواہش کی مخالفت صاحب خواہش پر مطلقاً گراں ہوتی ہے اور اس کے سبب سے انسان کو تعب وتھکن لاحق ہوتی ہے، اور یہ مخلوق میں جاری عادات کے اندر معروف ہے، اور یہ اس لئے کہ نفس کی خواہش کی خلاف ورزی نفس پر شاق ہوتی ہے اور شارع کا حکم شریعت سے مقصود مکلّف کو اپنی خواہش کی پیروی سے نکالنا ہے تا کہ وہ اللہ کا بندہ بنے، پس خواہش کی مخالفت ایسی مشقت نہیں ہے جو مکلّف بنائے جانے میں معتبر ہو(۱)۔

دوم: احکام مشقت میں منضبط کرنے والے قواعد:

۱۱- فقہاء نے مشقت کے احکام کو منضبط کرنے کے لئے فقہی قواعد مقرر فرمائے ہیں، ان میں ایک قاعدہ ہے: "**المشقة تجلب التيسير**" (مشقت آسانی لاتی ہے)، یعنی دشواری آسانی کا سبب بنتی ہے، اور تنگی کے وقت میں کشائش لازمی ہوجاتی ہے۔

اس اصل پر بہت سے فقہی احکام متفرع ہوتے ہیں جیسے قرض، حوالہ، حجر وغیرہ، اور فقہاء نے شرعی احکام میں جو تخفیفات اور رخصتیں رکھی ہیں وہ اسی قاعدہ سے مستنبط ہیں، مشقت رخصت کے اسباب میں سے ایک اہم سبب ہے، جس کی قوت اور ضعف حالات کے اعتبار سے عزائم کے قوی اور ضعیف ہونے کے اعتبار سے، اور اعمال کے اعتبار سے مختلف ہوتے رہتے ہیں، لہٰذا تخفیف اور رخصت میں معتبر مشقت کا نہ کوئی معتبر ضابطہ ہے اور نہ کوئی ایسی متعین تعریف جو تمام لوگوں پر درست آئے، اسی لئے شریعت نے سبب کو علت کے قائم مقام قرار دیا، چنانچہ سفر کا اعتبار کیا: اس لئے کہ وہ مشقت کے وجود کا قریب ترین محل ہے اور رخصت کے اسباب کسی اصولی قانون یا کسی ہاتھ سے بنایا گیا ضابطہ کے تحت داخل نہیں ہے، بلکہ یہ ہر مخاطب کے تعلق سے اضافی حیثیت رکھتے ہیں (۲)۔

اس قاعدہ کے سلسلہ میں اصل اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "**يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**" (۱) (اللہ تمہارے حق میں سہولت چاہتا ہے اور تمہارے حق میں دشواری نہیں چاہتا)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ**" (۲) (اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی)۔

اور رسول ﷺ اللہ کا ارشاد ہے: "**بعثت بالحنيفية السمحاء**" (۳) (مجھے سیدھے اور آسان دین کے ساتھ بھیجا گیا) اور دوسری حدیث میں ارشاد ہے: "**أحب الأديان إلى الله الحنيفية السمحة**" (۴) (اللہ کو سب سے محبوب دین وہ ہے جو سب سے سیدھا اور آسان ہو)۔

اور حضرت ابوہریرہؓ وغیرہ نے رسول اللہ ﷺ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: "**إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين**" (۵) (تم آسانی کرنے والے بنا کر بھیجے گئے ہو سختی کرنے والے نہیں)۔

اور حضرت عائشہؓ نے فرمایا: "**ما خير رسول الله بين أمرين إلا اختار أيسرهما مالم يكن إثما**" (۶) (جب بھی

---

(۱) الموافقات ۲/۱۲۱-۱۵۳۔

(۲) الموافقات ۱/۳۱۴، ۳/۱۵۵، مجلۃ الاحکام العدلیہ/۱۸، شرح المجلۃ للاتاسی ۱/۵۱، الاشباہ والنظائر لابن نجیم/۷۵، الاشباہ والنظائر للسیوطی/۷۶۔

(۱) سورۂ بقرہ/۱۸۵۔

(۲) سورۂ حج/۷۸۔

(۳) حدیث: "بعثت......" کی روایت احمد (۵/۲۶۶) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "أحب الاديان......" کی روایت احمد (۱/۲۳۶) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے الفتح (۱/۹۴) میں اس کی اسناد کو حسن کہا ہے۔

(۵) حدیث: "إنما بعثتم......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۵۲۵) نے کی ہے۔

(۶) حدیث عائشہ: "ما خير ......" کی تخریج فقرہ/۸ کے حاشیہ میں گزر چکی ہے۔

رسول اللہ ﷺ کو دو امر میں اختیار دیا گیا تو آپ ﷺ نے ان میں سے آسان کو اختیار فرمایا بشرطیکہ وہ گناہ نہ ہو)۔

اسی قاعدہ پر شریعت کی تمام رخصتوں اور تخفیفات کی تخریج ہوئی ہے۔

البتہ اس قاعدہ سے وہ امور مستثنیٰ ہوں گے جن کے بارے میں نص وارد ہے اگر چہ ان میں مشقت ہے، اور اس میں عمومی ابتلاء ہو، ابن نجیم نے کہا: مشقت اور حرج کا اعتبار اس مقام پر ہوگا جہاں نص نہ وارد ہو، نص کی موجودگی میں اس کا اعتبار نہیں ہے[(۱)]۔

قاعدہ: **المشقة تجلب التيسير** ہی کے معنی میں امام شافعیؒ کا یہ قول ہے: "**إذا ضاق الأمر اتسع**" (جب کسی امر میں تنگی ہوجائے تو وسعت پیدا کی جائے گی)۔

اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب کسی معاملہ میں مشقت ظاہر ہوجائے تو اس میں رخصت دی جائے گی اور وسعت پیدا کی جائے گی، اور اس قاعدہ کا برعکس یہ ہے کہ "**إذا اتسع الأمر ضاق**" (جب کسی امر میں وسعت ہوجائے تو تنگی پیدا کی جائے گی) اس قاعدہ کے فروعات میں عورتوں اور بچوں کی گواہی حمامات اور ان مواقع کے بارے میں ہے جہاں مرد حاضر نہیں ہوتے ہیں تا کہ حقوق کے ضائع ہونے کے حرج کا ازالہ کیا جائے، اور انھیں میں دایہ کی شہادت قبول کرنا بھی ہے[(۲)]۔

شرعی تخفیفات کا سبب بننے والی مشقتیں:

عز بن عبد السلام نے کہا: مشقتیں دو قسم کی ہیں:

۱۲- اول: ایسی مشقت جس سے عبادت خالی نہیں ہوتی، جیسے سردی کی شدت میں وضو اور غسل کی مشقت، گرمی اور سردی میں نماز پڑھنے اور بالخصوص نماز فجر ادا کرنے کی مشقت گرمی کی شدت اور لمبے دن میں روزے کی مشقت، سفر، حج اور جہاد کی مشقت، جن سے عموماً مفر نہیں ہے اور طلب علم کے لئے جد و جہد اور اس راہ میں سفر کی مشقت، اور اسی طرح زانیوں کو رجم کرنے اور مجرمین پر حدود جاری کرنے کی مشقت، بالخصوص باپ، مائیں، بیٹوں اور بیٹیوں کے حق میں، کیونکہ ان سزاؤں کے جاری کرنے والے کو سخت مشقت ہوتی ہے، اس لحہ جب اسے چور، زانی اور مجرم کے تئیں ہمدردی و نرم دلی پیدا ہوتی ہے خواہ ایسے لوگ اجنبیوں میں سے ہوں یا قرابت دار بیٹے اور بیٹیاں ہوں[(۱)]، اسی جیسی صورت کے لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "**وَّلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِيْ دِيْنِ اللّٰهِ**" [(۲)] (اور تم لوگوں کو ان دونوں پر اللہ کے معاملہ میں ذرا رحم نہ آنے پائے)، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها**"،[(۳)] (اگر محمد کی بیٹی فاطمہ نے چوری کی ہوتی تو میں ضرور اس کا بھی ہاتھ کاٹتا)، آپ ﷺ کی ذات گرامی دوسروں کی بہ نسبت ان مشقتوں کو انگیز کرنے کی زیادہ مستحق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب عزیز میں آپ ﷺ کا وصف یوں بیان کیا ہے: "**بِالْمُؤْمِنِيْنَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ**" [(۴)] (ایمان والوں کے حق میں تو بڑے ہی شفیق ہیں، مہربان ہیں)، تو ان جیسی تمام مشقتوں کا عبادات اور طاعات کے ساقط ہونے میں کوئی اثر نہیں[(۵)]۔

---

(۱) غمز عیون البصائر ۱/ ۲۷۱، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۷۷۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم / ۸۴، الاشباہ للسیوطی/ ۸۳، مجلة الأحكام العدلیہ/ ۱۸، شرح مجلۃ الأحکام للاتاسی ۱/ ۵۱، غمز عیون البصائر ۱/ ۲۷۳۔

(۱) قواعد الأحکام للعز بن عبد السلام ۲/ ۷۔

(۲) سورۂ نور/ ۲۔

(۳) حدیث: "**لو أن فاطمة بنت محمد** ﷺ......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۵۱۳) اور مسلم (۳/ ۱۳۱۵) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۴) سورۂ توبہ/ ۱۲۸۔

(۵) قواعد الاحکام للعز بن عبد السلام ۲/ ۷

۱۳- دوم: دوسری قسم کی وہ مشقت ہے جس سے عبادات عموماً خالی ہوتی ہیں اس کی چند صورتیں ہیں:

پہلی صورت: انتہائی سخت وشدید صورت، جیسے جان، اعضاء اوراعضاء کی صلاحیتوں کے ضیاع کا خوف، یہ مشقت باعث رخصت وتخفیف ہے، اس لئے کہ جان اور اعضاء کی حفاظت دنیاوآخرت کے مصالح کو پورا کرنے کے لئے اس سے بہتر ہے کہ کسی ایک یا چند عبادتوں کی خاطر انھیں خطرے میں ڈال دیا جائے، پھر ان جیسی عبادات بھی نہ ہوسکیں (۱)۔

دوسری صورت: معمولی مشقت، جیسے انگلی میں معمولی درد، یا ہلکا سر درد، یا تھوڑا سا مزاج کا ٹھیک نہ ہونا، تو اس کا نہ کوئی اثر ہے اور نہ قابل توجہ ہے، اس لئے کہ عبادت کے مصالح کا حصول اس معمولی مشقت کے ازالہ سے بہتر ہے جس کا کوئی اثر نہیں (۲)۔

تیسری صورت: ایسی مشقتیں جو ان دونوں قسم کی مشقتوں کے درمیان شدت اور ہلکے پن کے مختلف درجوں پر ہوتی ہیں، ایسی جو مشقت شدید مشقت سے قریب ہو وہ باعث تخفیف ہوگی، اور جو معمولی مشقت کے قریب ہو وہ باعث تخفیف نہیں ہوگی، جیسے کسی مریض کو رمضان میں روزہ رکھنے سے مرض میں اضافہ یا دیر سے شفایابی کا خوف ہو تو اس کے لئے روزہ نہ رکھنا جائز ہے اور اسی طرح ایسا مرض جس کی وجہ سے تیمّم درست ہو اور معمولی بخار، اور داڑھ کا معمولی درد، اور جو مشقتیں ان دونوں درجوں کے درمیان ہوں ان کے بارے میں اختلاف ہے، کچھ لوگ اسے شدید مشقت میں شامل کرتے ہیں اور کچھ حضرات اسے معمولی مشقت کے درجہ میں رکھتے ہیں، اور ہر عبادت کی ادنی مشقت کا معیار اسی عبادت کی تخفیف میں معتبر سمجھی گئی، ادنیٰ ترین مشقت ہوگی، لہٰذا اگر مشقت اسی درجہ کی ہو یا زیادہ ہو تو رخصت ثابت ہوگی اور اسی لئے روزہ نہ رکھنے کا جواز پیدا کرنے والے مرض کی مشقت میں اعتبار اس بات کا ہوگا کہ اسے سفر میں روزہ سے بڑھ کر مشقت پیش آرہی ہو (۱)۔

اسی طرح حج اور ممنوعات احرام کے مباح ہونے کی مشقتیں ہیں، کہ ان میں اس جیسی مشقت پیش آئے جیسے جوئیں کی مشقت ہے جس میں رخصت وارد ہے، جہاں تک اصل حج کا تعلق ہے کہ محض اس جیسی مشقت اس کے ترک کے لئے کافی نہیں ہوگی بلکہ اتنی مشقت ضروری ہوگی جس کے مثل برداشت نہ کی جاتی ہو جیسے جان کا خوف، مال کا خوف، زادراہ اور سفر کی نایابی کا خوف اور قیام ترک کرکے بیٹھنے کی اباحت میں ایسی مشقت ہو جو خشوع کو ختم کردے، اور لیٹ کر نماز پڑھنے کی اباحت میں اس سے زیادہ مشقت درپیش ہو، اس لئے کہ یہ تعظیم عبادات کے منافی ہے۔

حج میں مشقتیں تین قسم کی ہیں: ایک عظیم مشقت جو حج کے وجوب میں مانع ہے، دوسری ہلکی مشقت، یہ وجوب میں مانع نہیں ہے، اور تیسری درمیانی مشقت تو اس میں دیکھا جائے گا کہ جو شدید مشقت کے قریب ہو وہ وجوب سے مانع بننے میں راجح ہوگی، اور جو معمولی مشقت کے قریب ہو وہ مانع وجوب نہ ہونے میں راجح ہوگی۔

شریعت میں عبادتوں کے اہتمام میں فرق سے بھی مشقتیں مختلف ہوتی ہیں، تو جس عبادت کا اہتمام زیادہ ہو اس کی تخفیف میں شدید یا عمومی مشقت کی شرط ہوگی، اور جن عبادتوں کا اہتمام زیادہ نہ ہو ان میں ہلکی مشقت سے بھی تخفیف ہو جائے گی، کبھی بعض مشقتیں عبادات کی شرف اور علو مرتبت کے باوجود تکرار مشقت کی وجہ سے ہلکی

(۱) قواعدالاحکام ۲/ ۷-۸۔

(۲) قواعدالاحکام ۲/ ۷-۸۔

(۱) قواعد الاحکام ۲/ ۸، الاشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۸۲، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۸۱۔

کی جاتی ہیں، تاکہ یہ عمومی اور بار بار پیش آنے والی مشقتوں کا سبب نہ بنیں، جیسے شریعت نے نماز جیسے افضل ترین عمل میں یہ رخصت رکھی کہ وہ ایسی نجاست کے ساتھ بھی پڑھی جائے گی جس سے احتراز دشوار ہو، اور تیمّم والے شخص، استحاضہ والی عورت اور اسی جیسے معذور شخص کے حق میں حدث (حکمی نجاست) کے ساتھ پڑھی جائے گی (۱)۔

جہاں تک نماز کا تعلق ہے تو اس میں قیام کرنے والا ایسے مرض کی وجہ سے بیٹھ سکتا ہے جس سے خشوع واذکار میں اضطراب پیدا ہو، اور اس میں مجبور ہونے یا قیام سے عاجزی بالاتفاق شرط نہیں ہوگی، اور بیٹھنے سے لیٹنے کی طرف منتقل ہونے میں اس سے زیادہ شدید عذر کی شرط ہوگی جو قیام سے بیٹھنے کے جواز میں ہوتا ہے، اس لئے کہ لیٹنا تعظیم عبادات کے منافی ہے، بالخصوص اس لئے کہ نمازی اپنے رب سے سرگوشی کرنے والا ہوتا ہے (۲)۔

جماعتوں اور جمعہ کی نمازوں کے ترک کے اعذار خفیف ہیں، اس لئے کہ جماعت کی نماز ان لوگوں کے نزدیک سنت ہے جو اس کے قائل ہیں، اور جمعہ کی نمازیں بدل ہیں، روزے کے لئے بھی اعذار خفیف ہیں، جیسے سفر اور ایسا مرض جس کے ساتھ روزہ دشوار ہو، اس لئے کہ مسافر پر روزہ کی مشقت ہے، اور یہ دونوں خفیف عذر ہیں، جو عذر ان دونوں سے زیادہ شدید ہو جیسے جان اور اعضاء کے ضائع ہونے کا خوف، تو ان کی بنیاد پر روزہ نہ رکھنے کا جواز بدرجہ اولیٰ ہوگا، جہاں تک تیمّم کا تعلق ہے تو امام شافعیؒ نے اسے کبھی خفیف اعذار کی بنیاد پر درست قرار دیا، اور ایک قول میں اس سے زیادہ شدید عذر پر بھی منع فرمایا، امام شافعی کے نزدیک اعذار مشقت کے مختلف درجوں پر ہیں۔

(۱) قواعد الأحکام ۲/۸-۹، الاشباہ والنظائر للسیوطی/۸۱۔

(۲) قواعد الأحکام ۲/۹۔

پہلا درجہ: شدید ترین مشقت، جیسے جان اور اعضاء کا خوف اور اعضاء کے منافع کا خوف، تو اس کی بنا پر تیمّم مباح ہوگا۔

دوسرا درجہ: اس سے کم درجہ کی مشقت، جیسے خوفناک مرض پیدا ہونے کا ڈر، اصح قول میں یہ شدید مشقت میں شامل ہے۔

تیسرا درجہ: شفایابی میں داخل ہونے اور کمزوری شدید ہونے کا خوف، اس درجہ کو دوسرے درجہ میں شامل کرنے میں اختلاف ہے، زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ یہ اس میں شامل ہے۔

چوتھا درجہ: بدنامی کا خوف، اگر یہ پوشیدہ ہو تو عذر نہیں ہوگا، اور ظاہر ہو تو اس میں اختلاف ہے، مختار قول اباحت کا ہے۔ امام شافعیؒ نے اس سے ہلکے درجہ کی مشقتوں میں تیمّم درست قرار دیا ہے (۱)۔

۱۴- مشقتیں عبادات کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ معاملات میں بھی ہوتی ہیں، اس کی مثال خرید وفروخت میں غرر (دھوکہ) ہے۔ اس کی بھی تین قسمیں ہیں:

۱- ایسا غرر جس سے بچنا دشوار ہو، جیسے پستہ، بندق، انار اور تربوز کو ان کے چھلکوں سمیت فروخت کرنا، لہذا یہ قابل معافی ہوگا۔

۲- جس سے بچنا دشوار نہ ہو، لہذا وہ قابل معافی نہیں ہوگا۔

۳- جو ان دونوں درجوں کے درمیان ہو، اس میں اختلاف ہے، کچھ حضرات اسے اس درجہ میں شامل کرتے ہیں، جس میں مشقت زیادہ ہو، اس لئے کہ یہ اس درجہ سے بلند ہوتا ہے جس میں مشقت ہلکی ہے، جبکہ دوسرے لوگ اسے اس درجہ میں شامل کرتے ہیں جس کی مشقت ہلکی ہے، اس لئے کہ وہ شدید مشقت سے کمتر درجہ میں ہوتا ہے، البتہ بسا اوقات اس میں غرر بڑھ جاتا ہے تو اصح قول میں وہ قابل معافی نہیں رہتا، جیسے سبز اخروٹ چھلکے سمیت بیچنا (۲)۔

(۱) قواعد الأحکام ۲/۹-۱۰۔

(۲) حوالہ سابق۔

۱۵- جب مشقتوں کی ایک قسم انتہائی شدید درجہ کی مشقت اور دوسری قسم بالکل معمولی درجہ کی مشقت، اور تیسری قسم ان دونوں کے درمیانی درجہ کی مشقت ہے، تو وہ درمیانی مشقتیں کیسے پہچانی جائیں جو باعث اباحت ہیں، لیکن ان کا کوئی ضابطہ نہیں ہے، جبکہ شریعت نے شدید اور اشد اور شاق اور اشق کے ساتھ تخفیف ورخصت کو وابستہ کر رکھا ہے، حالانکہ اس کا کوئی ضابطہ نہ ہونے کی وجہ سے شدید اور شاق کی پہچان دشوار ہے، عز بن عبدالسلام نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا: یہ اور ان جیسی مشقتوں کو منضبط کرنے کی صورت صرف تقریبی ہے، جس چیز کا ضابطہ متعین نہیں ہوتا اس کو چھوڑ دینا بھی جائز نہیں ہوتا، اس میں تقریبی صورت اپنانی ضروری ہوگی، پس عبادات کی مشقتوں کے ضابطہ میں اولیٰ یہ ضابطہ ہے کہ ہر عبادت کی مشقت کا معیار اسی عبادت میں معتبر ہو، ادنیٰ مشقت کی بنیاد پر مقرر کیا جائے، لہذا اگر مشقت اس جیسی ہو یا اس سے زائد ہو تو اس کی بنا پر رخصت ثابت ہوگی، اور یکسانیت کا علم زائد مشقت ہونے ہی پر ہوسکتا ہے، اس لئے کہ مشقتوں میں برابری کی واقفیت کسی انسان کے بس میں نہیں ہے، لہٰذا جب ایک مشقت دوسری سے زائد ہوجائے گی تب ہمیں معلوم ہوگا کہ دونوں برابر ہیں، تو جس امر میں مشقت معمولی ہوگی اس میں تخفیف اور رخصت کا ثبوت زیادتی کے سبب ہوگا، اس کی مثال یہ ہے کہ جوئیں کی وجہ سے ایذاء حاجی کے حق میں حلق کرانے کو مباح کرتی ہے، تو امراض کی وجہ سے ایذا کو بھی جوئیں کی مشقت کے مثل معتبر سمجھنا چاہئے [1]۔

اسی طرح وہ تمام مشقتیں ہیں جو کپڑا پہننے، خوشبو لگانے اور تیل لگانے وغیرہ ممنوعات کو مباح کرتی ہیں، اور اسی طرح تیمّم کی اباحت کے لئے دیگر مشقتوں کو اس ادنیٰ مشقت کے قریب کرنا چاہئے جس کے مثل مشقت کی وجہ سے تیمّم مباح ہوا ہے، لیکن اس میں اشکال ہے، ثمن مثل (معروف قیمت) پر معمولی اضافے کی مشقت اور تفریحی سفر کے ختم ہونے کی مشقت معمولی ہے، اس کی بنیاد پر امراض کا اعتبار نہیں ہونا چاہئے، روزہ نہ رکھنے کی اباحت کے لئے اس مشقت کا اعتبار کرنا چاہئے جو حضر میں روزے کی مشقت کے قریب ہو، لہٰذا اگر روزہ کی مشقت اتنی زیادہ ہوجائے جو حضر میں روزہ کی مشقت سے بڑھ جائے تو اس کی وجہ سے روزہ نہ رکھنا جائز ہوگا، اس کی بہت سی مثالیں ہیں، جیسے معاملات کے اندر دھوکہ میں ڈالنے والی مقداریں، اور جیسے نماز کے وقت بھوکے شخص کے اندر کھانے کا اشتیاق، اور جیسے تاریک رات میں ٹھنڈی ہواؤں کی اذیت، اور اسی طرح کیچڑ میں چلنے کی اذیت [1]۔

(۱) قواعد الاحکام ۲/ ۱۲، ۱۳۔

مشقت کا ضابطہ:

۱۶- یہ شرط ہے کہ مشقت عمومی ہو، اور اس کا وقوع زیادہ ہو، لہٰذا اگر مشقت کا وقوع نادر ہوگا تو اس کی رعایت نہیں کی جائے گی، مشقت کا ضابطہ اعذار کے فرق سے بدلتا رہتا ہے جیسا کہ تیمّم میں ہے کہ جب کسی عضو کے تلف ہونے یا تاخیر سے شفایاب ہونے یا انتہائی درجہ کی بدنامی کا خوف ہو تو پانی سے گریز کیا جائے گا [2]۔ عز بن عبدالسلام نے کہا: اگر یہ کہا جائے کہ اس مشقت آمیز عمل کا ضابطہ کیا ہے جس پر ہلکی مشقت کے اجر سے بڑھ کر اجر ملتا ہے، میں کہوں گا جب دو عمل شرف ومرتبہ، شرائط، سنن اور ارکان میں متحد ہوں اور ان میں سے ایک عمل شاق ہو تو دونوں عمل اپنے اجر میں برابر ہوئے، اس لئے کہ دونوں تمام کام میں برابر ہیں، اور ان دونوں میں سے ایک اس بات میں منفرد ہے اس میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے لئے مشقت برداشت کی جارہی ہے تو مشقت کو برداشت کرنے کا اجر ملے گا، نہ کہ عین مشقت

(۱) قواعد الأحکام ۲/ ۱۳۔

(۲) المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۱۷۱، ۱۷۲۔

پر، چونکہ مشقتوں کے ذریعہ تقرب درست نہیں ہے، اس لئے کہ تمام عبادتیں اللہ رب العالمین کی تعظیم ہیں، اور خود مشقتیں نہ تعظیم ہیں نہ توقیر، اس کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص کسی انسان کی خدمت کی راہ میں کسی مشقت کو برداشت کرتا ہے تو وہ انسان اس لئے اس کو اہمیت دیتا ہے کہ وہ چیز اس کے لئے باعث مشقت رہی ہے، اور یہ صرف اس لئے ہے کہ اس نے اس انسان کے لئے خدمت کی مشقت برداشت کی ہے، اور مشقتوں کے برداشت کرنے کا اجر مشقتوں کی شدت اور ہلکے ہونے کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے(۱)۔

شاطبی نے کہا: مشقت جس طرح دنیاوی ہوتی ہے ایسے ہی اخروی بھی، کیونکہ اعمال کی انجام دہی کے نتیجہ میں کسی واجب کی تعطیل یا کسی حرام عمل کا ارتکاب ہوتا ہو تو یہ مشقت باعتبار شریعت اس دنیوی مشقت سے بڑھ کر ہے جو دین کے لئے خلل انداز نہیں ہے، اور دین کا اعتبار کرنا شارع کی نظر میں جان اور اعضاء وغیرہ کے اعتبار پر مقدم ہے، پس دینی مشقت کا اعتبار دنیوی مشقت پر مقدم ہوگا، تو جب یہ بات ہے تو اس جہت سے مشقت کو لانے میں شارع کا کوئی قصد نہیں ہے(۲) اور مشقت چونکہ شارع کو مقصود نہیں ہے اس لئے وہ مطلوب بھی نہیں ہوگی، اور نہ وہ عمل مطلوب ہوگا جو معمول سے زائد مشقت کا سبب ہو، تو اس طرح دو مشقتوں میں تعارض پیدا ہو جاتا ہے، اگر مکلّف کے اپنی ذات میں مشغول ہونے سے دوسرے کو مشقت اور خرابی لازم آتی ہے تو دوسرے میں مشغول ہونے سے بھی اپنی ذات و مشقت اور خرابی لازم آتی ہے اور جب صورتحال ایسی ہو تو دونوں مشقتوں کے ازالہ کے ساتھ دونوں کی مصلحتوں کے اجتماع پر نظر مرکوز ہوگی اگر یہ ممکن ہو، لیکن اگر یہ ممکن نہ ہو تو لازماً ترجیح قائم کی جائے گی، اگر عمومی مشقت زیادہ بڑھی ہو تو اس پہلو کا اعتبار کیا جائے گا اور خصوصی مشقت کے پہلو کو نظر انداز کر دیا جائے گا، پھر معمول والے اعمال کی مشقت اعمال کے فرق سے مختلف ہوتی ہے، فجر کی دو رکعت نماز کی مشقت صبح کی دو رکعت کی مشقت کی طرح نہیں ہے، اور نہ نماز کی مشقت روزہ کی مشقت کی طرح ہے، اور نہ روزہ کی مشقت حج کی مشقت کی طرح ہے، اور نہ ان سب کی مشقت جہاد کی مشقت کی طرح ہے، اور اسی طرح دیگر اعمال، البتہ ہر عمل میں ایک معمول کی مشقت ہے جو عادی اعمال میں سے اس جیسے عمل کی مشقت کے برابر ہے(۱)۔

مشقت کے ممکنہ مقامات اور ان سے متعلقہ مواقع:

۱۷- اسلام نے چند اقسام کی رخصتیں ایسے احوال کی بنیاد پر مشروع کی ہیں جو مکلّف کے لئے ایک مشقت پیدا کرتے ہیں جو مکلّف کو گراں بار کر دے، علماء نے عبادات وغیرہ میں تخفیف کے اسباب ذکر فرمائے ہیں جو اعذار پر مبنی ہیں، اور شارع نے ان اعذار والوں کے لئے معاملات اور حدود وغیرہ میں، تخفیف کی رخصت دی ہے، چنانچہ جو امر دشوار گزار ہو مکلّف پر اس کی انجام دہی شاق ہو تو شریعت نے اس میں تخفیف کی ہے، بندوں کے لئے تخفیف کا سبب بننے والے اہم اعذار اور وہ مواقع جس میں مشقت کا گمان ہو یہ درج ذیل ہیں: سفر، مرض، حمل، دودھ پلانا، شدید پیرانہ سالی، اکراہ، بھول، ناواقفیت، دشواری و عموم بلویٰ (عمومی ابتلاء) اور نقص۔

الف- سفر:

۱۸- سفر تخفیف کا سبب ہے، اس لئے کہ اس میں مشقت ہوتی ہے

---

(۱) قواعد الأحکام ۱/۳۱۔

(۲) الموافقات للشاطبی ۲/۱۵۳، ۱۵۴۔

(۱) الموافقات ۲/۱۵۵، ۱۵۶۔

اور مسافر کو قسم قسم کی ضرورتیں پیش آتی ہیں، سفر عموماً مشقت کے اسباب میں سمجھا گیا ہے، اسی لئے نفس سفر کو رخصت کا سبب قرار دیا گیا اور اسے مشقت کے قائم مقام کیا گیا(۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح (سفر فقرہ/ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات، اور اصطلاحات صلاۃ المسافر، صوم، تطوع اور تیمّم) میں ہے۔

ب-مرض:

۱۹-قرطبی نے کہا: مریض وہ ہے جس کا جسم حد اعتدال و معمول سے نکل جائے، تو وہ مطلوب کی انجام دہی میں کمزور پڑ جاتا ہے (۲)، شریعت نے مریض کو رخصت اور تخفیف کے بڑے حصے سے نوازا ہے، اس لئے کہ مرض عجز کا محل ہے، تو شارع نے اس میں تخفیف رکھی۔

مریض کے لئے بہت ساری رخصتیں ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (تیسیر فقرہ/ ۳۲)۔

ج-پیرانہ سالی و بڑھاپا:

۲۰-شارع نے کھوسٹ بوڑھے کے لئے تخفیف رکھی ہے، چنانچہ اسے خصوصی طور پر روزہ کے بدلہ جس کو وہ مشقت کی وجہ سے ادا کرنے پر قادر نہ ہو فدیہ نکالنے کی گنجائش دی ہے، اور فقہاء کے درمیان بالاتفاق اس پر روزہ لازم نہیں ہے، ابن المنذر نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، اور جب اس کے لئے روزہ پریشان کن اور باعث مشقت ہو تو اس کے لئے روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے(۱)۔

د-دودھ پلانے والی اور حاملہ کے لئے رمضان میں روزہ نہ رکھنے کا جواز:

۲۱-فقہاء کا اتفاق ہے کہ حاملہ اور مرضعہ (دودھ پلانے والی عورت) اس شرط کے ساتھ رمضان میں روزہ چھوڑ سکتی ہیں کہ انھیں اپنی جان پر یا اپنے بچوں پر مرض کا یا اس میں اضافہ کا یا ضرر یا ہلاکت اور مشقت کا اندیشہ ہو، حنابلہ کے یہاں مریض کی طرح ان دونوں کے لئے روزہ مکروہ ہے اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ حمل حقیقتاً ایک مرض ہے اور رضاعت مرض کے حکم میں ہے حقیقتاً مرض نہیں ہے(۲)۔

ھ-اکراہ:

۲۲-اکراہ دوسرے کو کسی ایسے امر پر مجبور کرنا ہے جس کے لئے وہ راضی نہ ہو اور اگر وہ مطلوبہ کام نہ کرے تو اسے قتل کرنے یا کسی عضو کو کاٹ دینے وغیرہ کی دھمکی دی جائے۔ شارع نے ناحق اکراہ ان اعذار میں سے ایک عذر تسلیم کیا ہے جو تخفیف پیدا کرتے ہیں اور ان کی وجہ سے دنیا و آخرت میں مواخذہ ساقط ہو جاتا ہے، پس جس شخص کو کسی عمل پر مجبور کیا گیا اس عمل کے دنیوی یا اخروی نتائج میں اپنے حدود کے ساتھ اس شخص سے تخفیف کر دی جاتی ہے(۳)۔

---

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۷۵، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۷۷، کشف الأسرار ۴/ ۳۷۶، تیسیر التحریر ۲/ ۲۵۸-۳۰۳۔

(۲) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۵/ ۲۱۶۔

(۱) مراقی الفلاح/ ۳۷۵، ۳۷۶، القوانین الفقہیہ/ ۸۲، المجموع ۶/ ۲۵۸، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۶۴، کشاف القناع ۲/ ۳۰۹، المغنی والشرح الکبیر ۳/ ۷۹۔

(۲) المغنی والشرح الکبیر ۳/ ۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۳، بدائع الصنائع ۲/ ۹۷، کشاف القناع ۲/ ۳۱۳، حاشیۃ البجیرمی علی الاقناع ۲/ ۳۴۶، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲/ ۶۸۔

(۳) المبسوط للسرخسی ۲۴/ ۳۹، المہذب ۲/ ۷۸، الأم ۲/ ۲۱۰، المغنی ۸/ ۲۶۱،

اس کی تفصیل اصطلاح (اکراہ فقرہ/ ۶، ۱۲) میں ہے۔

امام سیوطیؒ نے صراحت کی ہے کہ اکراہ کی وجہ سے رمضان میں روزہ چھوڑنا مباح ہے بلکہ صحیح قول میں واجب ہے (۱)۔

و- بھول چوک:

۲۳- انسان جس چیز کو جانتا تھا اس سے فی الواقع جہل نسیان ہے، جو کسی ناگہانی امر کی وجہ سے نہ ہو، جبکہ اسے دوسری بہت سی چیزوں کا علم ہو (۲)، شریعت نے اسے اللہ کے حقوق میں بعض وجوہ سے عذر اور تخفیف کا سبب قرار دیا ہے، ارشاد باری ہے: "رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَّسِيْنَا أَوْ أَخْطَأْنَا" (۳) (اے ہمارے پروردگار! ہم پر گرفت نہ کر اگر ہم بھول جائیں یا چوک جائیں)، اللہ تعالیٰ نے ہم سے غفلت، بھول اور غیر مقصود خطا کے گناہ کو اٹھالیا ہے، پس آخرت کے احکام میں انسان معذور ہوگا اور اس سے گناہ مطلقاً رفع ہوگا (۴)، نسیان جیسا کہ سیوطی نے صراحت کی ہے، گناہ کو مطلقاً ساقط کردیتا ہے یہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے تخفیف ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**تجاوز الله عن أمتی الخطأ والنسیان وما استکرهوا علیه**" (۵) (اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا، بھول اور جس چیز پر انھیں مجبور کیا جائے ان سے درگزر فرمایا)۔

حقوق العباد کے معاملہ میں نسیان تخفیف کا باعث عذر نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا حق کشائش پر مبنی ہے، اور بندوں کے حقوق کی بنیاد تنگی اور مطالبہ پر ہے، لہٰذا ان میں نسیان عذر نہیں ہوگا (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (نسیان)۔

ز- جہل:

۲۴- جہل شرعی احکام یا ان کے اسباب کو نہ جاننا ہے، جہل کو اخروی احکام میں تخفیف کرنے والا عذر قرار دیا گیا ہے، لہٰذا جو شخص ناواقفیت میں کسی حرام کا ارتکاب کرلے یا کسی واجب کو ترک کردے اس پر گناہ نہیں ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا**" (۲) (اور ہم کبھی سزا نہیں دیتے جب تک کسی پیامبر کو ہم بھیج نہیں دیتے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (جہل فقرہ/ ۵)۔

ح- دشواری اور عموم بلویٰ:

۲۵- تنگی و دشواری میں وہ عمومی اعذار داخل ہیں جن کا سابقہ کثرت سے پیش آتا ہے اور جو لوگوں میں عام ہے، وہ اعذار نہیں جو نادر ہوں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (تیسیر فقرہ/ ۳۸)۔

ط- نقص:

۲۶- نقص مشقت کی ایک قسم ہے، کیونکہ طبیعتیں کمال کی محبت پر مجبور ہوتی ہیں، لہٰذا نقص شرعی احکام میں تخفیف کے لئے موزوں ہے، بچہ اور پاگل کو مکلف نہ بنانا اسی قبیل سے ہے، اسی لئے ان دونوں کے احوال کی ذمہ داری ولی اور اس کی تربیت کے سپرد کردی گئی، اور اس

= کشف الأسرار ۴/ ۳۸۳۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۲۰۷۔

(۲) کشف الأسرار للبزدوی ۲/ ۳۶۴، ۳۶۵ طبع کراچی۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔

(۴) الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۲۰۶۔

(۵) حدیث: "تجاوز الله عن امتی......" کی روایت حاکم (۲/ ۱۹۸) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی تائید کی ہے۔

(۱) الموافقات للشاطبی ۱/ ۱۰۳، تیسیر التحریر ۲/ ۲۲۶۔

(۲) سورۂ اسراء/ ۱۵۔

کی پرورش اس پر شفقت کی وجہ سے عورتوں کے سپرد کی گئی، لیکن وہ عورتوں کو حضانت پر مجبور نہیں کرسکتا ہے، اور اسی قبیل سے یہ ہے کہ عورتیں بہت سی ان چیزوں کو مکلّف نہیں جو مردوں پر واجب ہیں جیسے جماعت، جمعہ، گواہی، جزیہ، دیت کا بوجھ اٹھانا اور ریشم اور سونے کے زیورات پہننے کی اباحت، اور اسی طرح غلاموں کو بہت سی ان چیزوں کا مکلّف نہیں بنایا گیا ہے جو آزاد لوگوں پر واجب ہیں، اس لئے کہ وہ حدود اور تعداد میں آزاد مرد کا نصف ہیں (۱)۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر۸۱، ۸۲، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر۸۰۔

مشکل

تعریف:

۱- مشکل لغت میں وہ چیز ہے جس میں اختلاط والتباس ہوگیا ہو، کہا جاتا ہے: أشکل الأمر، التباس ہوگیا اور اختلاط ہوگیا، ہر ملی جلی چیز مشکل ہے، اشکال وہ امر ہے جو فہم میں التباس کا موجب ہو اور شکل مثل کو کہتے ہیں (۱)۔

اہل اصول کے نزدیک مشکل اس چیز کا نام ہے جس کی مراد اس بنا پر مشتبہ ہوگئی ہو کہ وہ اپنی ہم شکل چیزوں میں اس طور پر داخل ہو کہ اس کی مراد صرف ایسی دلیل ہی کے ذریعہ مانی جاسکے جو اس کو دیگر تمام شکلوں سے ممتاز کردے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- متشابہ:

۲- متشابہ لغت میں ماخوذ ہے اشتبهت الأمور وتشابهت سے، یعنی التباس پیدا ہوگیا اور وہ امور ممتاز ونمایاں نہیں رہے (۳)۔

اصطلاحی معنی کے تعلق سے جرجانی نے کہا: متشابہ وہ ہے جو لفظ میں ہی مخفی ہو اور اس کا ادراک سرے سے نہیں ہوسکتا ہو، جیسے قرآنی

(۱) تاج العروس، لسان العرب۔

(۲) کشف الاسرار لعلاء الدین البخاری ۱ر ۵۲ طبع دار الکتاب العربی۔

(۳) المصباح المنیر۔

سورتوں کے اوائل میں حروف مقطعات [۱]۔

ان دونوں کے درمیان تعلق یہ ہے کہ مشکل ومتشابہ میں سے ہر ایک کا معنی ابتداءً مخفی ہوتا ہے۔

ب-مجمل:

۳- مجمل وہ ہے جس کی مراد اس طور پر مخفی ہو کہ نفس لفظ سے اس کا ادراک نہیں ہوسکتا ہو جب تک کہ اجمال کرنے والے کی طرف سے بیان نہ آ جائے، خواہ ایسی صورت یکساں درجہ کے معانی کے اکٹھا ہونے کی وجہ سے ہو یا لفظ کے نامانوس ہونے کی وجہ سے ہو، یا اس کے اپنے ظاہری معنی سے غیر معروف معنی کی طرف منتقل ہونے کی وجہ سے [۲]۔

مشکل اور مجمل کے درمیان تعلق یہ ہے کہ ہر دو میں ایک نوع کا خفاء ہے جو بیان کا محتاج ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۴- مشکل کا حکم اس کے اصولی معنی میں یہ ہے کہ اس کی جو بھی مراد ہے اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھا جائے، پھر اس معنی کی طلب اور غور میں مشغول رہا جائے تا آنکہ اس کی مراد واضح ہوجائے تو اس پر عمل کیا جائے [۳]۔

تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

(۱) التعریفات للجرجانی، نیز دیکھئے: کشف الاسرار ۱/ ۵۵۔

(۲) التعریفات للجرجانی۔

(۳) اصول السرخسی ۱/ ۱۶۸۔

مشہور

تعریف:

۱- مشہور لغت میں فعل شہر کا اسم مفعول ہے، اس لفظ کے معانی میں ایک معنی نمایاں کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **شهرت الرجل بين الناس**، میں نے اس شخص کو لوگوں میں نمایاں کیا یہاں تک کہ وہ مشہور ہوگیا، اس کا ایک معنی افشاء کرنا بھی ہے، کہا جاتا ہے: **شهرت الحديث شهرا وشهرة**، میں نے بات کو افشاء کیا [۱]۔

اہل اصول کی اصطلاح میں مشہور حدیث وہ ہے جس کو روایت کرنے والے قرن اول کے بعد ہر عہد میں اتنے لوگ رہے ہوں جن کی تعداد کا شبہ نہ ہوسکے، اور جن کا اپنی کثرت، عدالت اور علاقوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے جھوٹ پر اکٹھا ہونا ناممکن ہو [۲]۔

محدثین کی اصطلاح میں مشہور وہ حدیث ہے جس میں متواتر کی شرطیں نہ پائی جائیں، اور اس کے طرق قابل شمار لیکن دو سے زائد ہوں [۳]۔

جہاں تک فقہاء کے نزدیک مشہور کا تعلق ہے تو اس میں مالکیہ کے دو قول ہیں:

ان میں زیادہ مشہور وہ ہے جس کی دلیل قوی ہے، گویا امام مالک کے نزدیک دلیل کا اعتبار ہے، کہنے والے کی کثرت کا نہیں۔

(۱) المصباح المنیر مادہ: شہر۔

(۲) التوضیح بہامش التلویح ۲/ ۲۔

(۳) الیواقیت والدرر شرح نخبۃ الفکر للمناوی ۱/ ۱۴۷۔

اور کہا گیا ہے: مشہور وہ ہے جس کے قائلین کثیر ہوں، اور اس کے نقل کرنے والے لازماً تین سے زائد ہوں (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک مشہور امام شافعی کے چند اقوال یا دو قول میں سے ایک قول ہے، جو اس بات کا اشارہ کرتا ہے کہ بالمقابل قول دلیل کے کمزور ہونے کی وجہ سے نامانوس ہے، فیومی نے کہا: شریعت کے مدارک طلب احکام کے مقامات ہیں، جہاں نصوص اور اجتہاد سے استدلال کیا جاتا ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-متواتر:

۲-تواتر لغت میں لگاتار یا کچھ کچھ وقفہ سے پیش آنے کو کہتے ہیں (۳)، اور متواتر اسم فاعل ہے۔

اہل اصول کی اصطلاح میں یہ اتنے لوگوں کی خبر ہے جن کی کثرت کی وجہ سے ان کے قول پر علم (یقین) حاصل ہوجائے (۴)، اہل اصول کے نزدیک اس کی دیگر تعریفات بھی ہیں۔

مشہور اور متواتر کے درمیان تعلق عموم اور خصوص کا ہے۔

ب-خبر آحاد:

۳-خبر آحاد وہ ہے جس میں تواتر کی شرطیں نہ پائی جائیں (۵)۔

مشہور اور آحاد کے درمیان تعلق یہ ہے کہ خبر آحاد مشہور سے زیادہ عام ہوتی ہے۔

(۱) فتح العلی المالک ۱/ ۸۳۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۲، المصباح المنیر ۔
(۳) القاموس المحیط۔
(۴) ارشاد الفحول /۴۶۔
(۵) شرح نخبۃ الفکر ۱/ ۱۶۹، حاشیۃ البنانی علی جمع الجوامع ۲/ ۱۲۹۔

مشہور سے متعلق احکام:

اول: اہل اصول کے نزدیک مشہور حدیث کی دلالت:

۴-صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود محبوبی نے کہا: حدیث مشہور علم طمانیت کا موجب ہوتی ہے، یہ وہ علم ہے جس پر نفس مطمئن ہو اور جسے یقینی سمجھے (۱)۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھئے۔

دوم: فقہاء کے نزدیک قول مشہور:

۵-قرافی نے کہا: حاکم اگر مجتہد ہو تو اس کے لئے ضروری ہے کہ فیصلہ اور فتویٰ صرف اپنے نزدیک راجح قول کی بنیاد پر دے، اور اگر مقلد ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ اپنے مذہب کے مشہور قول پر فتویٰ دے اور اس پر فیصلہ کرے، اگرچہ وہ قول خود اس کے نزدیک راجح نہ ہو، اور فیصلے والے اس قول کے راجح ہونے میں اپنے اس امام کا مقلد رہے، جس کی وہ تقلید کرتا ہے جیسا کہ وہ فتویٰ دینے میں اس کی تقلید کرتا ہے، لیکن فیصلہ اور فتویٰ میں خواہش نفس کی اتباع بالاتفاق حرام ہے (۲)۔

نووی نے کہا: مفتی کے لئے اور عمل کرنے والے کے لئے جو امام شافعی کے مذہب کی طرف انتساب رکھتا ہو کسی دو قول والے مسئلہ میں یہ درست نہیں ہے کہ ان میں سے جس پر چاہے بغیر غور وفکر کے عمل کرے بلکہ اس پر ضروری ہے کہ ان دو قولوں میں سے آخری قول پر عمل کرے اگر اس کو معلوم ہو ورنہ اس قول پر عمل کرے جسے امام شافعیؒ نے راجح قرار دیا ہے، اور اگر امام شافعیؒ نے دونوں اقوال ایک ہی حالت میں کہے ہوں اور ان میں سے کسی ایک کو ترجیح نہ دی ہو اور

(۱) التوضیح بہامش التلویح ۲/ ۳، طبع صبیح۔
(۲) الاحکام فی تمیز الفتاویٰ عن الاحکام وتصرفات القاضی والإمام للقرافی / ۲۰، ۲۱۔

یہ نہ معلوم ہو کہ انھوں نے یہ دونوں اقوال ایک وقت میں کہے ہیں یا دو اوقات میں، اور ہمیں یہ بھی نہ معلوم ہو کہ ان میں پہلا قول کون ہے، تو ان دونوں میں زیادہ راجح قول کی تلاش کی جائے اور اس پر عمل کیا جائے (۱)۔

(۱) المجموع ۱/ ۶۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۲۔

مشورہ

دیکھئے: شوریٰ۔

مشی

تعریف:

۱- مشی لغت میں پیدل چلنا ہے خواہ تیز رفتاری سے ہو یا آہستہ سے، کہا جاتا ہے: **مشی یمشی مشیا** جب اپنے پاؤں پر چلے خواہ تیز ہو یا سست، ایسے شخص کو ماشٍ کہتے ہیں جس کی جمع **مشاۃ** ہے (۱)۔

فقہاء کا استعمال لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- سعی:

۲- لغت میں سعی کا ایک معنی چلنے میں تیزی کرنا ہے (۲)۔

اصطلاح میں سعی کا اطلاق چند معانی پر ہوتا ہے، جن میں ایک معنی صفا و مروہ کے درمیان کی مسافت کو آنے اور جانے کے ذریعہ سات مرتبہ پورا کرنا ہے، اور ایک معنی رفتار میں تیزی لانا ہے۔

راغب اصفہانی نے کہا: سعی تیز چلنا ہے جو دوڑنے سے کم درجہ کا ہو (۳)۔

ان دونوں کے درمیان تعلق یہ ہے کہ مشی سعی سے زیادہ عام ہے (۴)۔

(۱) المغرب، المصباح المنیر۔
(۲) المصباح المنیر، المغرب۔
(۳) المفردات فی غریب القرآن۔
(۴) الکلیات لابی البقاء الکفوی ۲/ ۲۱۴۔

ب-رمل:

۳-رمل (میم پر زبر کے ساتھ) لغت میں ہرولہ (دلکی چال چلنا) کو کہتے ہیں (۱)، صاحب نہایہ نے کہا: رمل یرمل رملا ورملانا جب تیز تیز اوراپنے مونڈھے کو جھٹکتے ہوئے چلے (۲)۔

اورفقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال اس کے لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے، امام نوویؒ نے کہا: رمل (راء پر زبر کے ساتھ) قریب قریب قدم رکھتے ہوئے تیز چلنا ہے جو تیز دوڑنے اور اچھلنے سے کم درجہ کا ہو (۳)۔

دونوں کے درمیان تعلق یہ ہے کہ رمل مشی سے زیادہ خاص ہے۔

مشی سے متعلق احکام:

مشی سے چند درج ذیل احکام متعلق ہیں:

خف پر مسح کے جواز کے لئے اس میں مسلسل چلنے کا امکان:

۴-خفین پر مسح کے جواز کے لئے فقہاء نے چند شرطیں لگائیں، جن میں سے ایک یہ ہے کہ خف ایسا ہو جس کو پہن کر مسلسل چلنا ممکن ہو (۴)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (مسح علی الخفین)۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) النہایۃ لابن الاثیر ۲/ ۲۶۵، لسان العرب۔

(۳) تہذیب الاسماء واللغات ۳/ ۱۲۷، ۱۲۸۔

(۴) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۳۲، القوانین الفقہیہ / ۴۳، شرح المحلی ۱/ ۵۹، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۹۴۔

نماز میں چلنا:

۵-حنفیہ کی رائے ہے کہ مقتدی اگر نماز میں قبلہ کی طرف غیر مسلسل چلے بایں طور کہ ایک صف کے بقدر چلے، پھر ایک رکن کے بقدر رک جائے، پھر ایک صف کے بقدر چلے، اور اسی انداز سے بہت زیادہ صفوں کے بقدر چل جائے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی، الا یہ کہ وہ اس مسجد سے ہی نکل جائے جس میں نماز ہورہی ہو یا اگر صحراء میں نماز ہورہی ہو تو تمام صفوں سے آگے نکل جائے، اور اگر وہ مسلسل چلے بایں طور کہ دو صف کے برابر ایک بار میں چل لے یا مسجد سے نکل جائے یا صحراء میں تمام صفوں سے آگے نکل جائے تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، یہ حکم اس بنیاد پر ہے کہ قلیل عمل مفسد نہیں ہوتا جب تک کہ وہ لگاتار بار بار نہ پیش آئے، اور اس بنا پر کہ جگہ کی تبدیلی سے نماز باطل ہوجاتی ہے جب تک کہ وہ نماز کی درستگی کے لئے نہ ہو، اور مسجد ایک جگہ کے حکم میں ہوتی ہے، اور صحراء میں تمام صفوں کی جگہ ایک مسجد کی طرح ہے، یہ اس صورت میں ہے جب چلنے والے شخص کے آگے صفیں ہوں۔

لیکن اگر وہ شخص امام ہو اور وہ اپنے سجدے کی جگہ سے چل کر آگے بڑھ جائے تو اگر یہ مقدار اس کے اور اس کے بعد والے جگہ کے برابر ہو تو نماز فاسد نہیں ہوگی اور اگر اس سے زیادہ ہو تو فاسد ہوجائے گی، اور اگر وہ منفرد ہو تو اس کے سجدہ کی جگہ تک کا اعتبار ہوگا ورنہ نہیں (۱)۔

یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب نماز میں چلنے والا قبلہ کی جانب پشت کئے ہوئے نہ ہو، بایں طور کہ وہ اپنے آگے چلے یا دائیں یا بائیں یا پیچھے بغیر رخ پھیرے یا گھومے ہوئے، لیکن اگر قبلہ کی طرف پشت کرلے تو نماز فاسد ہوجائے گی خواہ وہ تھوڑا چلے یا

(۱) غنیۃ المتملی فی شرح منیۃ المصلی / ۴۵۰، نیز دیکھئے: الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۰۳، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۲۱۔

زیادہ، یا نہ چلے، اس لئے کہ تنہا نماز کی اصلاح کے علاوہ قبلہ کی طرف پشت کرنا نماز کے لئے مفسد ہے[1]۔

بعض مشائخ حنفیہ نے ایسے شخص کے بارے میں لکھا ہے جسے اپنے متصلاً آگے والی صف میں تھوڑی سی جگہ نظر آئے تو اس جگہ تک بڑھ جائے اور اسے پر کردے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی، لیکن اگر وہ اپنے آگے والی صف کے علاوہ کسی صف کی جگہ تک چل کر اسے پر کرے تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی[2]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ دو صف کے برابر نمازی کا چلنا کسی سترہ سے قریب ہونے کے لئے یا کسی گزرنے والے کو روکنے کے لئے یا کسی سواری کے چلے جانے کی وجہ سے یا کسی صف کی جگہ کو پر کرنے کے لئے نماز کو باطل نہیں کرتا، خواہ یہ چلنا پہلو کی جانب ہو یا الٹا چلنا ہو مثلاً وہ اپنے پیچھے کی طرف لوٹے بشرطیکہ وہ قبلہ کی طرف پشت نہ کرے، جانور کا مسئلہ اس سے مستثنیٰ ہے، اگر وہ قبلہ کی طرف پشت کرے تو وہ معذور ہوگا[3]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ درمیانی قسم کے دو قدم سے زیادہ چلنے سے نماز باطل ہوجاتی ہے اگر وہ مسلسل ہوں، لیکن الگ ہوں تو یہ حکم نہیں ہے، اور صرف دو قدم چلنے سے نماز باطل نہیں ہوتی خواہ وہ بہت وسیع ہوں جس طرح محض بہت زیادہ اچھلنے سے نماز باطل ہوجاتی ہے۔

البتہ ایک قدم کی تعیین میں شافعیہ کا اختلاف ہے کہ وہ صرف ایک قدم کو اٹھانا ہے یا دوسرے پاؤں کو بھی اس کے برابر تک لے آنا ہے، ابن ابی شریف نے کہا: ان دونوں میں ہر ایک مفہوم کا احتمال

(۱) غنیۃ المتملی ر ۴۵۱، نیز دیکھئے حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۴۲۱۔
(۲) غنیۃ المتملی ر ۴۵۰، ۴۵۱۔
(۳) الشرح الصغیر ۱ر ۳۵۴۔

ہے، دوسرا مفہوم زیادہ قریبی ہے[1]۔

حنابلہ کے مذہب سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ اتنا چلنا جو مقتدی کی نماز کے اپنے امام کے ساتھ صحیح ہونے کے لئے مطلوب ہو جائز ہے، جیسے کسی شخص نے کسی امام کے پیچھے تنہا تکبیر کہی پھر وہ امام کے دائیں جانب چلا آیا یا مقتدی اپنے سامنے کی صف میں چلا جائے یا امام کے پیچھے دو مقتدی ہوں اور ان میں سے ایک نماز سے نکل جائے تو دوسرا آگے بڑھ کر امام کے دائیں جانب کھڑا ہوجائے، یا مقتدی ایک ہو اور دوسرا شخص امام کے بائیں جانب آکر کھڑا ہوجائے تو امام اسے اپنے دائیں جانب کردے۔

حنابلہ کے نزدیک اعتبار اس بات کا ہے کہ زیادہ چلنا اگر کسی ضرورت کی وجہ سے ہو جیسے کسی خوف یا دشمن سے بھاگنا وغیرہ تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی، اور اگر کسی ضرورت سے نہ ہو تو نماز باطل ہوجائے گی[2]۔

چلتے ہوئے نفل نماز پڑھنا:

٦ - شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک چلتے ہوئے نفل نماز پڑھنا فی الجملہ جائز ہے، البتہ اس مسئلہ میں دونوں مذاہب میں تفصیل ہے:

شافعیہ نے کہا: چلتے ہوئے نفل نماز پڑھنا اور ایسی سواری پر پڑھنا جو لمبے سفر میں منزل کی جانب جارہی ہو اور مذہب کے مطابق مختصر سفر میں بھی جائز ہے، لیکن صحیح قول کے مطابق حضر میں جائز نہیں ہے، بلکہ حضر میں نفل نماز کا حکم سوائے قیام کے ہر چیز میں فرض کی طرح ہے، اصطخری نے کہا: حضر میں سوار اور چلنے والے شخص کے لئے جو اپنے مقصود کی جہت میں چل رہا ہو جائز ہے، قفال نے تمام

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۱ر ۱۹۰، مغنی المحتاج ۱ر ۱۹۹۔
(۲) شرح منتہی الإرادات ۱ر ۲۲۳، ۲۲۴، المغنی ۲ر ۲۱۵، ۲۱۶، کشاف القناع ۱ر ۳۹۷، ۳۹۸۔

نمازوں میں قبلہ رخ ہونے کی شرط کے ساتھ جواز کو اختیار کیا ہے(۱)۔

حنابلہ نے کہا: کسی حرام اور مکروہ کے علاوہ سفر میں سوار اور پیدل چلتے ہوئے شخص کے لئے نفل نماز قبلہ رخ ہوئے بغیر درست ہوجاتی ہے، خواہ سفر مختصر ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ"(۲) (اور اللہ ہی کا ہے مشرق (بھی) اور مغرب (بھی) سو تم جدھر کو بھی منہ پھیرو بس ادھر ہی اللہ کی ذات ہے)، حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: یہ آیت خاص نفل نماز کے بارے میں نازل ہوئی، اور جیسا کہ وارد ہے حضرت ابن عمرؓ اپنی سواری پر اشارے سے نماز پڑھتے تھے خواہ اس کا جدھر بھی رخ ہو، اور حضرت عبداللہ نے ذکر کیا کہ نبی کریم ﷺ بھی ایسا کرتے تھے(۳)، اور حضرت ابن عمرؓ بھی ایسا کرتے تھے، اور وہ طویل اور مختصر سفر میں فرق نہیں کرتے تھے، پیدل چلنے والے کو بھی سوار کے حکم میں رکھا گیا، اس لئے کہ سوار کے لئے یہ نماز اس لئے مباح ہے کہ وہ سفر میں قافلہ سے بچھڑ نہ جائے، اور یہ بات پیدل چلنے والے میں بھی پائی جارہی ہے(۴)۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک پیدل چلتے ہوئے شخص کی نماز جائز نہیں ہے(۵)۔

نماز کی جماعت کے لئے چلنے کے آداب:

۷- حنفیہ، حنابلہ اور اصح قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ جماعت میں جانے والے شخص کے لئے مستحب ہے کہ نماز کے لئے سکون ووقار کے ساتھ چلے، اور اگر وہ اقامت کی آواز سنے تو بھی وہ اس کی طرف تیز نہ چلے خواہ تکبیر تحریمہ کے چھوٹ جانے کا اندیشہ ہو یا نہیں(۱)، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**إذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها تسعون ائتوها تمشون، وعليكم السكينة، فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا**"(۲) (جب نماز کھڑی ہوجائے تو اس کی طرف دوڑ کر نہ آؤ بلکہ چل کر آؤ، اور سکون ووقار کے ساتھ آؤ، جتنی نماز مل جائے اسے پڑھو اور جتنی چھوٹ جائے اسے پوری کرلو)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ جماعت کے ساتھ نماز پانے کے لئے تیز چلنا جو ہرولہ کے بغیر ہو جائز ہے، ہرولہ دوڑنے سے کم درجہ کا ہوتا ہے اور ہرولہ مکروہ ہے، اس لئے کہ اس سے خشوع جاتا رہتا ہے، الا یہ کہ اسے وقت کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو، تو ہرولہ واجب ہوگا(۳)۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (صلاۃ الجماعت فقرہ/ ۲۲)۔

جمعہ کا قصد کرنے والے کے لئے چلنے اور سوار ہونے میں افضلیت:

۸- فقہاء کی رائے ہے کہ جمعہ میں حاضر ہونے کا ارادہ رکھنے والے شخص کے لئے چل کر جانا مستحب ہے(۴) اس لئے کہ حدیث ہے:

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۱۰۔
(۲) سورہ بقرہ/ ۱۱۵۔
(۳) حدیث ابن عمر: "كان يصلي في السفر......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۷۴) نے کی ہے۔
(۴) کشاف القناع ۱/ ۳۰۲۔
(۵) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۹، الشرح الصغیر ۱/ ۲۹۸، ۲۹۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۱۸، المجموع ۴/ ۲۰۶، ۲۰۷، کشاف القناع ۱/ ۳۲۴، المغنی ۱/ ۴۵۳۔
(۲) حدیث: "إذا أقيمت الصلاة ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۹۰) اور مسلم (۱/ ۴۲۰) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔
(۳) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۱/ ۴۴۵۔
(۴) غنیۃ المتملی/ ۵۶۶، حاشیہ الدسوقی ۱/ ۳۸۱، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۲۵، روضۃ

''من غسل يوم الجمعة واغتسل، ثم بكر وابتكر، ومشى ولم يركب، ودنا من الإمام فاستمع ولم يلغ، كان له بكل خطوة عمل سنة أجر صيامها و قيامها''[۱] (جس نے جمعہ کے دن (جسم و کپڑا) دھویا اور غسل کیا، پھر سویرے نکلا اور جلدی کی اور چلا، سواری نہیں کی، اور امام سے قریب ہوا، امام کا خطبہ سنا اور کوئی لغو کام نہیں کیا تو اس کے لئے ہر قدم پر ایک سال کے روزے اور نماز کا ثواب ملے گا)، اور اس لئے کہ چلنے میں اللہ عزوجل کے لئے تواضع ہے، اس لئے کہ ایک بندہ اپنے آقا کے دربار میں جارہا ہے تو اس سے مطلوب ہے کہ وہ آقا کے لئے تواضع اختیار کرے جو آقا کی جانب توجہ کا سبب ہے[۲]۔

بہوتی نے کہا: یہ اس صورت میں ہے جب اسے کوئی عذر نہ ہو، لیکن اگر کوئی عذر ہو تو سواری کرکے آنے اور جانے میں کوئی حرج نہیں، اور واپسی میں سواری بغیر عذر بھی ہو تو کوئی حرج نہیں [۳]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ لوٹنے میں چلنا مستحب نہیں ہے، اس لئے کہ عبادت ختم ہو چکی ہے[۴]۔

شافعیہ میں سے رملی نے کہا: جو شخص کسی عذر یا بغیر عذر کے سوار ہو تو وہ اپنی سواری کو سکون کے ساتھ چلائے جس طرح پیدل شخص چلتا ہے جب تک کہ وقت تنگ نہ ہو رہا ہو، اس سے واضح ہوتا ہے کہ سواری کرنا ایسے شخص کے لئے افضل ہے جو بوڑھاپے یا کمزوری یا گھر کی دوری کی وجہ سے چلنے میں تھک جائے، اس طور پر کہ اس کو پہنچنے والی تھکن اس کی نماز میں خشوع وخضوع کو ختم کردے[۱]۔

الطالبین ۲/ ۴۵، کشاف القناع ۲/ ۴۲۔

(۱) حدیث: ''من غسل يوم الجمعة......'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۴۶) اور ترمذی (۲/ ۳۶۸) نے حضرت اوس بن اوس ثقفیؓ سے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۸۱۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۴۲۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۸۱۔

وجوب جمعہ کے لئے چلنے پر قدرت کی شرط:

۹ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ وجوب جمعہ کی شرائط میں سے ایک چلنے کی قدرت ہے، لہٰذا مریض پر، اور اپاہج پر خواہ اسے پکڑ کر لے جانے والا شخص ملے، اور اندھے پر خواہ اسے رہنمائی کرنے والا ملے جمعہ واجب نہیں ہے، حنفیہ نے کہا: بہت زیادہ بوڑھا شخص مریض کے حکم میں ہے، لہٰذا نماز جمعہ اس پر واجب نہیں ہوگی، حنفیہ کے نزدیک تیز بارش سے جمعہ کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے[۲]۔

مالکیہ نے اس لفظ کے ساتھ اس شرط کی صراحت نہیں کی ہے، انھوں نے جمعہ کی ادائیگی پر قادر ہونے کی تعبیر استعمال کی ہے، ابن شاس نے کہا: مرض کے عذر کے ساتھ شدید بارش بھی دو اقوال میں سے ایک قول میں شامل ہے[۳]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے ترک جمعہ کے اعذار میں سے مرض کو فی الجملہ شمار کیا ہے، چنانچہ انھوں نے کہا: اگر مریض کو سوار ہو کر یا اٹھا کر مسجد لانے میں نقصان نہ ہو یا کوئی تبرع کرتے ہوئے اسے سوار کرلے یا اٹھالے یا کوئی رضا کارانہ کسی نابینا شخص کی رہنمائی کردے تو اس پر جمعہ واجب ہوگا[۴]۔

شافعیہ کے نزدیک ایسے نابینا پر جمعہ واجب ہوگا جسے کوئی رہنمائی کرنے والا خواہ اجرت پر مل جائے، اور نابینا کے پاس مال بھی ہو، بصورت دیگر اکثر شافعیہ نے کہا ہے کہ اس پر جمعہ واجب نہیں ہے۔ قاضی حسین نے کہا: اگر نابینا بغیر کسی رہنمائی کرنے والے کے

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۲۶۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۴۴۔

(۳) عقد الجواہر الثمینۃ ۱/ ۲۳۲۔

(۴) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۴-۳۶، کشاف القناع ۱/ ۴۹۵۔

اپنی لاٹھی کے ذریعہ اچھی طرح چل سکتا ہوتو اس پر جمعہ واجب ہوگا (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک زیادہ کیچڑ کی صورت میں تین اقوال ہیں: صحیح قول یہ ہے کہ یہ جمعہ اور جماعت کو ترک کرنے کا عذر ہے (۲)۔

حنابلہ کے نزدیک ابن قدامہ نے کہا: اس شخص پر جمعہ واجب نہیں ہے جس کے مسجد جانے کے راستہ میں ایسی بارش ہو جس سے کپڑے تر ہو جائیں یا ایسی کیچڑ ہو جس میں مسجد تک جانا پریشان کن ہو (۳)۔

عید کی نماز کے لئے جانے والے کا چلنا:

۱۰-فقہاء کی رائے ہے کہ عید کی نماز کے لئے جانے والے شخص کے لئے اگر قدرت ہو تو چلنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت حارث حضرت علیؓ سے روایت کرتے ہیں: "من السنة أن تخرج إلى العيد ماشياً"، (۴) (عید کی نماز کے لئے چل کر جانا سنت ہے)، اور اس لئے بھی کہ تواضع سے زیادہ قریب ہے، لیکن اگر بڑھاپے یا مرض کی وجہ سے کمزور ہو تو سوار ہونا درست ہے (۵)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (صلاۃ العیدین فقرہ ر ۱۳)۔

جنازہ کے ساتھ ساتھ چلنا:

۱۱-فقہاء کی رائے ہے کہ جنازہ کے ساتھ ساتھ پیدل چلنا مسنون ہے، اور پیدل چلنا سوار ہونے سے افضل ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (جنائز فقرہ ر ۱۴)۔

(۱) روضۃ الطالبین ۲ر ۳۶۔
(۲) روضۃ الطالبین ۲ر ۳۵۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۲ر ۳۴۰۔
(۴) اثر علی: "من السنة أن تخرج......" کی روایت ترمذی (۲ر ۴۱۰) نے کی ہے اور کہا: حدیث حسن ہے۔
(۵) غنیۃ المتملی ر ۵۶۶، حاشیۃ الزرقانی ۲ر ۵۷، روضۃ الطالبین ۲ر ۵۶، مطالب اولی النہی ۱ر ۷۹۷۔

قبرستان میں چلنا:

۱۲-حنفیہ کی رائے ہے کہ قبرستان میں چپل پہن کر چلنا مکروہ نہیں ہے (۱)۔

حصکفی نے کہا: قبر کو روندنا مکروہ ہے، اور ایسے راستے میں چلنا جس کے بارے میں یہ خیال ہو کہ یہ نیا بنایا گیا ہے، یہاں تک کہ اگر اپنے کسی عزیز کی قبر تک کسی دوسری قبر کو روندے بغیر نہ پہنچے تو اسے چھوڑ دے۔

ابن عابدین نے خزانۃ الفتاویٰ سے نقل کرتے ہوئے کہا: امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ کسی قبر کو نہیں روندا جائے گا الا یہ کہ کوئی ضرورت ہو، اور بعض فقہاء نے کہا: اس میں کوئی حرج نہیں کہ قبر پر اس حال میں چلے کہ وہ تلاوت یا تسبیح پڑھ رہا ہو یا اہل قبور کے لئے دعا کر رہا ہو (۲)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ قبر قابل احترام ہے، لہٰذا اگر وہ کوہان نما بنی ہو اور اس کے علاوہ راستہ ہو تو اس پر نہیں چلنا چاہئے، لیکن اگر قبر بوسیدہ ہوگئی ہو تو گنجائش ہے (۳)۔

شافعیہ میں سے صاحب تہذیب نے کہا: قبروں کے درمیان چپل پہن کر چلنے میں کوئی حرج نہیں ہے (۴)، انھوں نے کہا: قبر میت کی توقیر کی وجہ سے محترم ہے، لہٰذا مشہور قول میں ان کے نزدیک قبر پر بیٹھنا، ٹیک لگانا اور اس کو روندنا مکروہ ہے، الا یہ کہ کوئی ضرورت ہو،

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱ر ۱۶۷۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۶۰۶، الفتاوی الہندیہ ۱ر ۱۶۶۔
(۳) عقد الجواہر الثمینہ فی مذہب عالم المدینہ لابن شاس ۱ر ۲۷۲۔
(۴) روضۃ الطالبین ۲ر ۱۳۶۔

بایں طور کہ اپنے میت کی قبر تک کسی قبر پر چلے بغیر نہ پہنچ سکتا ہو[1]۔

نووی نے کہا: ظاہر حدیث کا اعتبار کرتے ہوئے ایسا کرنا حرام ہے، حدیث میں ہے: "**لأن يجلس أحدكم على جمرة فتحرق ثيابه فتخلص إلى جلده خير له من أن يجلس على قبر**"[2] (تم میں سے کوئی شخص کسی انگارے پر بیٹھ جائے جس سے اس کے کپڑے جل جائیں اور اس کی کھال تک آگ پہنچ جائے اس سے بہتر ہے کہ وہ کسی قبر پر بیٹھے)۔

حنابلہ نے قبر کو روندنے اور قبروں کے درمیان چپل پہن کر چلنے کو مکروہ کہا ہے، کیونکہ حدیث میں "**حتی بالتمشک**" کے الفاظ ہیں، جس کا معنی ایک قسم کی چپل ہے، انھوں نے کہا: خف پہن کر قبروں کے درمیان چلنا مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو اتارنے میں دشواری ہے، اس لئے کہ وہ چپل نہیں ہے، اور قبرستان میں داخل ہوتے تک چپل کو اتار دینا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت بشیر ابن خصاصیہ کی حدیث ہے، فرماتے ہیں: "**بينما أنا أماشي رسول الله ﷺ إذا رجل يمشي في القبور عليه نعلان فقال: يا صاحب السبتيتين ويحک، ألق سبتيتيک فنظر الرجل فلما عرف رسول الله ﷺ خلعهما فرمى بهما**"[3] (میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ چل رہا تھا کہ ایک شخص قبروں کے درمیان چلتا ہوا نظر آیا جس کے پاؤں میں چپلیں تھیں تو حضور ﷺ نے فرمایا: اے دو چپلوں والے! تمہارا برا ہو، اپنی چپلیں اتار دو، اس

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۴۔

(۲) حدیث: "لأن يجلس أحدكم على جمرة......" کی روایت مسلم (۲/ ۶۶۷) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث بشیر بن الخصاصیہ: "بينما أنا أماشي......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۵۵) اور حاکم (۱/ ۳۷۳) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی تائید کی ہے۔

شخص نے نگاہ اٹھائی اور جب رسول اللہ ﷺ کو پہچانا تو اپنی چپلیں اتار دیں اور انھیں پھینک دیا)، اور مسلمان مردوں کے احترام کا تقاضہ بھی ہے، الا یہ کہ نجاست یا کانٹے یا زمین کا گرمی اور ٹھنڈک کا خوف ہو تو عذر کی بنا پر قبروں کے درمیان چپل پہن کر چلنا مکروہ نہیں ہے[1]۔

طواف اور سعی میں چلنا:

۱۳ - حنفیہ کی رائے اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ طواف اور سعی میں چلنا ان دونوں کی قدرت رکھنے والے شخص کے لئے مطلقاً واجب ہے۔

مالکیہ کے نزدیک واجب طواف اور واجب سعی میں چلنا واجب ہے لیکن غیر واجب طواف اور سعی میں چلنا ان کے نزدیک مسنون ہے۔

شافعیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ طواف میں چلنا سنت ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (طواف فقرہ/ ۲۵ اور سعی فقرہ/ ۱۴)۔

بیت اللہ کی طرف چلنے کی نذر ماننا:

۱۴ - حنفیہ کی رائے ہے کہ جو شخص یوں کہے خواہ وہ کعبہ میں ہو یا اس کے علاوہ کہیں اور، کہ مجھ پر بیت اللہ کی طرف یا کعبہ کی طرف چل کر جانا واجب ہے، تو اس پر ایک حج یا ایک عمرہ چل کر کرنا واجب ہوگا، اگر چاہے تو سوار ہو جائے اور ایک دم (قربانی) پیش کرے، انھوں نے کہا: ہمارا مذہب حضرت علیؓ سے منقول ہے، اس لئے کہ اسی لفظ

(۱) مطالب أولی النہی ۱/ ۹۱۱۔

سے حج اور عمرہ واجب کرنا لوگوں میں متعارف ہے، تو ایسے ہوا جیسے کہ اس نے کہا: مجھ پر پیدل چل کر بیت اللہ کی زیارت کرنا واجب ہے تو اس پر پیدل چلنا لازم ہوگا، اور اگر چاہے تو سواری کرے اور ایک قربانی پیش کرے (۱)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جس شخص نے بیت اللہ شریف یا اس کے کسی جز جیسے رکن، حجر اسود اور حطیم تک چلنے کی نذر مانی تو اس پر پیدل چلنا لازم ہوگا، اگر وہ حج کی نیت کرے، اور اگر اس کی نیت نہ کرے تو کچھ لازم نہیں ہوگا۔

اور جب پیدل چلنا لازم ہوگا تو اس جگہ سے چلے گا جہاں سے اس نے نیت کی ہو، اور اگر اس نے کسی مخصوص مقام کی نیت نہ کی ہو تو اس مقام سے چلے گا جہاں پر اس نے قسم کھائی ہو یا نذر مانی ہو، اور اس جیسی مسافت کی دوری سے چلنا بھی کافی ہوجائے گا، اور پیدل چلنا طواف افاضہ پورا کرنے تک یا سعی پورا کرنے تک اگر طواف افاضہ کے بعد سعی ہو جاری رکھے گا، اور جس سال پیدل چلنے کی نذر مانی ہو اس میں اگر سواری کرلے تو اگلے سال رجوع کرنا لازم ہوگا، چنانچہ اس جگہ سے پیدل چلے گا جہاں سے اس نے سواری کی ہو اگر وہ جگہ معلوم ہو، اگر جگہ نہ معلوم ہو تو پوری مسافت پیدل چلنا واجب ہوگا (۲)۔

شافعیہ نے کہا: اگر بیت اللہ تک پیدل چلنے کی نذر مانی، کعبہ کی نیت یا وہاں آنے کی نیت کرتے ہوئے تو مذہب یہ ہے کہ حج یا عمرہ کے ساتھ وہاں آنا واجب ہوگا، اور ایک قول میں راستے سے واجب نہیں ہوگا۔

اور اگر کعبہ کی نیت نہیں کی تو زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ اس کی نذر صحیح نہیں ہوگی، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کو کعبہ پر محمول کیا جائے گا۔

اور اگر اس نے صرف آنے کی نذر مانی تو اس پر پیدل چلنا لازم نہیں ہوگا اور سواری کرنے کی گنجائش ہوگی، اور اگر پیدل چلنے کی نذر مانی یا یہ نذر مانی کہ پیدل چل کر حج یا عمرہ کرے گا تو اظہر یہ ہے کہ پیدل چلنا واجب ہوگا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ سواری کرنے کی گنجائش ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا: میں بیت اللہ شریف چل کر جاؤں گا تو اصح قول میں وہ اپنے رہائشی مقام سے پیدل چلے گا، دوسرا قول یہ ہے کہ وہاں سے پیدل چلے گا جہاں احرام باندھے، اور اگر پیدل چلنا واجب تھا۔

اور کسی عذر کی بنا پر اس نے سواری کرلی تو یہ عمل کافی ہوگا اور اظہر قول میں ترک واجب کی وجہ سے دم لازم ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ اس پر دم نہیں ہوگا جیسا کہ اگر اس نے کھڑے ہوکر نماز پڑھنے کی نذر مانی تو قدرت نہ ہونے کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھ لی تو اس پر کچھ لازم نہیں ہوتا ہے۔

اور اگر اس نے بلاعذر سواری کرلی تو مشہور قول میں درست ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے صرف ایک ہیئت کو ترک کیا جس کا اس نے التزام کیا تھا اور اس کو ترک کرکے آرام اٹھانے کی وجہ سے اس پر دم لازم ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ یہ درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے جس صفت کے ساتھ ادائیگی کا التزام کیا تھا قدرت کے باوجود اس نے اس طرح ادائیگی نہیں کی (۱)۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جس نے بیت اللہ تک چلنے کی نذر مانی اور اس کو مطلق رکھا، حج یا عمرہ وغیرہ کا ذکر نہیں کیا، یا اس نے کہا: حج اور عمرہ کے بغیر پیدل چلے گا، تو اس پر حج یا عمرہ کے ساتھ پیدل چلنا

(۱) الہدایہ ۲/ ۹۰ طبع الحلبی۔

(۲) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۲/ ۲۵۵-۲۵۷۔

(۱) شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۲۹۲۔

لازم ہوگا، اس کے جملہ کو شرعی مراد پر ہی محمول کیا جائے گا اور اس کے علاوہ اس کے ارادے کو لغو سمجھا جائے گا، اور مقام نذر یعنی اپنے گھر سے ہی پیدل چلنا لازم ہوگا جیسا کہ حج فرض میں ہے یہاں تک کہ وہ حلال ہوجائے، اور اس پر اپنی میقات سے قبل احرام باندھنا لازم نہیں ہوگا جب تک کہ وہ کسی خاص متعین مقام سے چلنے کی یا وہاں سے احرام باندھنے کی نیت نہ کرے، اس لئے کہ یہ حدیث عام ہے: "**من نذر أن يطيع الله فليطعه**"(۱) (جس نے نذر مانی کہ وہ اللہ کی اطاعت کرے گا تو اس کو چاہئے کہ وہ اللہ کی اطاعت کرے)، اور جس نے بیت اللہ شریف تک چلنے کی اپنی نذر میں وہاں آنے کی نیت کی، حقیقتاً چلنے کی نہیں، تو اس پر وہاں آنا لازم ہوگا اور پیدل چلنے یا سوار ہونے میں اسے اختیار ہوگا، کیونکہ ہر دو سے مقصود حاصل ہوجاتا ہے۔

اور اگر بیت اللہ تک چلنے کی نذر ماننے والے نے عدم قدرت یا کسی اور وجہ سے سواری کرلی تو وہ کفارۂ یمین ادا کرے گا(۲)۔

کسی ایک مشعر (مقامات مقدسہ) تک چلنے کی نذر، مدینہ منورہ یا بیت المقدس یا کسی ایک مسجد تک چلنے کی نذر کے احکام میں تفصیل ہے جس کے لئے دیکھئے: اصطلاح (نذر)۔

چلنے کی منفعت کو زائل کرنے میں واجب معاوضہ:

۱۵ - فقہاء کی رائے ہے کہ چلنے کی منفعت کو زائل کرنے میں مکمل دیت واجب ہے، پس اگر کسی کی پشت پر مار دیا جس کی وجہ سے وہ چلنے سے معذور ہوگیا حالانکہ اس کے پاؤں صحیح سلامت ہیں تو اس پر

(۱) حدیث: "من نذر أن يطيع الله ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۵۸۱) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۳/۴۷۹، ۴۸۰۔

دیت واجب ہوگی(۱)، شافعیہ نے تفصیل کرتے ہوئے کہا: دیت اس وقت تک نہیں لی جائے گی جب تک زخم مندمل نہ ہوجائے، اگر زخم مندمل ہوجاتا ہے اور چلنے کی صلاحیت عود کر آتی ہے تو دیت نہیں ہوگی بلکہ حکومت (تحکیم) واجب ہوگی، بشرطیکہ نشان باقی رہے، اور اسی طرح اگر چلنے میں نقص آجائے، مثلاً لاٹھی کے سہارے کی ضرورت پیش آجائے، یا لنگڑا کر چلنے لگے تو یہی حکم ہوگا، اور اگر کسی نے اس کی پشت توڑ دی اور اس کے پاؤں شل ہوگئے تو شافعیہ میں سے متولی نے کہا کہ چلنے کی صلاحیت ختم ہونے کی وجہ سے دیت واجب ہوگی، اور پشت توڑنے کی وجہ سے حکومت واجب ہوگی، لیکن اگر اس کے پاؤں صحیح سالم رہیں تو دیت کے ساتھ حکومت واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ چلنا پاؤں کی منفعت ہے اور جب پاؤں شل ہوگئے تو پاؤں کے شل ہونے کی وجہ سے یہ منفعت فوت ہوئی ہے، اس لئے پشت ٹوٹنے کا معاوضہ حکومت کی شکل میں علاحدہ سے واجب ہوا، لیکن اگر پاؤں درست ہو تو چلنے کی منفعت کا فوت پشت میں خلل پڑنے کی وجہ سے ہے، اس لئے اس کے لئے علاحدہ سے حکومت واجب نہیں کی گئی۔

نووی نے کہا: محض توڑنا دیت کو واجب نہیں کرتا، دیت اس وقت واجب ہوتی ہے جب اس کی وجہ سے چلنا فوت ہوجائے۔

اور اگر پشت کے ٹوٹنے سے اس کا چلنا اور اس کی منی ختم ہوجائے، یا اس کی منی اور اس کا جماع کرنا ختم ہوجائے تو شافعیہ کے نزدیک اصح قول میں دو دیت واجب ہوگی، اور ایک قول یہ ہے کہ ایک دیت واجب ہوگی(۲)۔

حنابلہ نے کہا: چلنے کی منفعت فوت ہونے کی وجہ سے دیت

(۱) بدائع الصنائع ۷/۳۱۱، روضۃ الطالبین ۹/۳۰۶-۳۰۹، المغنی ۸/۳۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹/۳۰۵، ۳۰۶۔

واجب ہوگی خواہ پشت کا ٹوٹا ٹھیک ہو چکا ہو[۱]۔

ایک چپل میں چلنا:

۱۶ - شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بلا عذر ایک چپل پہن کر چلنا مکروہ ہے، حنابلہ نے کہا: اگرچہ تھوڑا سا چلے، خواہ دوسری چپل کو ٹھیک کرانے کے لئے ہو یا نہیں، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا يمشي أحدكم في نعل واحدة**"[۲] (تم میں سے کوئی شخص ایک چپل میں نہ چلے)، اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**إذا انقطع شسع أحدكم فلا يمشي في الأخري حتى يصلحها**"[۳] (تم میں سے کسی کا تسمہ ٹوٹ جائے تو صرف دوسری میں نہ چلے جب تک کہ اس کو ٹھیک نہ کرالے)، ابو یحییٰ زکریا انصاری نے کہا: اس میں حکمت یہ ہے کہ اس طرح چلنے میں خلل ہوتا ہے[۴]۔

خطابی نے کہا: اس ممانعت کی حکمت یہ ہے کہ چپل اس لئے بنی ہے کہ پاؤں کو زمین کے کانٹے وغیرہ سے محفوظ رکھے، تو اگر ایک ہی پاؤں میں چپل ہوگی تو چلنے والا اپنے ایک پاؤں کو اس طرح بچاتا چلے گا جس طرح دوسرے پاؤں کو نہیں بچائے گا، تو اس کی وجہ سے اس کی چال کا وقار جاتا رہے گا[۵]۔

مالکیہ نے کہا: کوئی شخص ایک چپل میں نہ چلے اور نہ اس میں کھڑا ہو الا یہ کہ وہ ہلکی پھلکی ہو اور دوسری چپل کو ٹھیک کرانے میں

(۱) کشاف القناع ۶/ ۴۸۔

(۲) حدیث: "لا يمشي أحدكم ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۰۹) اور مسلم (۳/ ۱۶۶۰) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إذا انقطع شسع أحدكم......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۶۰) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) المجموع ۴/ ۴۶۶، اسنی المطالب ۱/ ۲۷۸، کشاف القناع ۱/ ۲۸۴۔

(۵) فتح الباری ۱۰/ ۳۰۹، ۳۱۰، طبع السلفیہ۔

مشغول ہو، لہٰذا یا تو دونوں کو پہنے یا دونوں کو اتار دے[۱]۔

سوار کا پیدل چلنے والے کو سلام کرنا:

۱۷ - مسنون ہے کہ سوار شخص پیدل چلنے والے کو سلام کرے، اور چلنے والا بیٹھے کو سلام کرے، اور کم لوگ زیادہ لوگوں کو سلام کریں، اور چھوٹا بڑے کو سلام کرے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**يسلم الراكب على الماشي، والماشي على القاعد، والقليل على الكثير**"[۲] (سوار پیدل چلنے والے کو سلام کرے اور چلنے والا بیٹھے کو سلام کرے کم لوگ زیادہ لوگوں کو سلام کریں)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (سلام فقرہ/ ۲۳)۔

لوگوں کے ساتھ چلنے کے آداب:

۱۸ - حنابلہ میں سے ابن عقیل نے کہا: جو شخص کسی انسان کے ساتھ چلے، اگر وہ اس سے بڑا زیادہ علم والا ہو تو اس کے دائیں جانب چلے تاکہ اس کو نماز میں امام کے مقام پر رکھے۔

ابن مفلح نے کہا: ابن عقیل کے کلام کا مقتضا یہ ہے کہ جماعت بڑے شخص کے پیچھے پیچھے چلے، اور اگر وہ لوگ اس کے دونوں جانب چلیں تو کوئی حرج نہیں ہے جس طرح نماز میں امام ہوتا ہے، مسلم میں یحییٰ بن یعمر کا قول ہے کہ وہ اور حمید بن عبد الرحمٰن حضرت عمرؓ کے دونوں جانب چل رہے تھے، شرح مسلم میں کہا: اس میں اس بات کی تنبیہ ہے کہ جماعت کے لوگ اپنے فاضل بزرگ شخص کے ساتھ اس طرح چلیں کہ وہ انھیں اپنے درمیان میں لئے ہوئے ہوں اور انھیں

(۱) عقد الجواہر الثمینہ لابن شاس ۳/ ۵۲۷، التفریع لابن الجلاب ۲/ ۳۵۳۔

(۲) حدیث: "يسلم الراكب على الماشي......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۱۵) اور مسلم (۴/ ۱۷۰۳) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

گھیرے ہوئے ہوں (۱)۔

حصکفی اور ابن عابدین نے کہا: نوجوان عالم کے لئے درست ہے کہ وہ جاہل بوڑھے کے آگے چلے، اس لئے کہ وہ اس سے افضل ہے، اسی لئے وہ نماز میں آگے ہوتا ہے، جو اسلام کا ایک رکن اور ایمان کے بعد دوسرے درجہ کی چیز ہے، ابن عابدین نے کہا: رملی نے اپنے فتاویٰ میں صراحت کی ہے کہ عالم سے آگے جاہل کا بڑھنا جس سے عوام کے نزدیک عالم کا درجہ کمتر ہونے کا اشارہ ہوتا ہو حرام ہے، اس لئے کہ یہ اس فرمان باری کے خلاف ہے: "يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا مِنْكُمْ وَالَّذِيْنَ أُوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ" (۲) (اللہ تم میں ایمان والوں کے اور ان کے جنہیں علم عطا ہوا ہے درجے بلند کرے گا)، اس پر سب کا اتفاق ہے، اس لئے کہ آگے بڑھنے والا معصیت کا مرتکب ہوتا ہے جس پر اس کی تعزیر کی جائے گی (۳)۔

(۱) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۲۶۶، ۲۶۷۔

(۲) سورۂ مجادلہ/ ۱۱۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۴۸۱۔

مشیئت

تعریف:

۱- مشیئت کا معنی لغت میں ارادہ ہے، کہا جاتا ہے: شاء زيد الأمر يشاؤه شيئاً، زید نے اس امر کا ارادہ کیا، مشیئت اسی سے اسم ہے (۱)۔

فقہاء کے نزدیک مشیئت کا استعمال اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

مشیئت سے متعلق احکام:

اول- مشیئت پر طلاق کو معلق کرنا:

الف- اللہ یا ملائکہ یا جن کی مشیئت پر طلاق کو معلق کرنا:

۲- جمہور فقہاء یعنی حنفیہ، شافعیہ کی رائے اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ جو طلاق اللہ کی مشیئت پر معلق کی جائے اور اس کی مشیئت پر جس کی مشیئت کا علم نہ ہو سکے جیسے فرشتے اور جن، تو وہ واقع نہیں ہوتی، جیسے شوہر اپنی بیوی سے کہے: اگر اللہ نے چاہا تو تم طلاق والی ہو، یہ طلاق واقع نہیں ہوگی، اس لئے کہ اللہ کی مشیئت سے کوئی شخص واقف نہیں ہوتا، تو یہ تعلیق ناممکن شرط پر تعلیق کی طرح ہوئی، لہٰذا یہ طلاق کی نفی ہوگی (۳)، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۱۳، ۵۱۴، الاختیار ۳/ ۱۴۲، مغنی المحتاج ۳/ ۳۰۲،

"من حلف على يمين فقال إن شاء الله فقد استثنى فلا حنث عليه"(۱) (جس نے کسی یمین پر حلف لیا اور انشاء اللہ کہہ دیا تو اس نے استثناء کر دیا، لہٰذا اس پر حنث نہیں ہوگی)۔

شافعیہ اس حکم میں حقیقتاً تعلیق کے قصد کی قید لگائی ہے، لہٰذا اگر مشیئت کا لفظ اس کی زبان پر بلا ارادہ آ جائے اس کی عادت ہونے کی وجہ سے جیسا کہ ادب ہے، یا اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے کے قصد کی وجہ سے یا اس جانب اشارہ کی وجہ سے کہ تمام امور اللہ تعالیٰ کی مشیئت سے ہوتے ہیں، اور اس نے حقیقتاً تعلیق کا قصد نہیں کیا ہو تو اس کا اثر نہیں ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی (۲)۔

مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کی مشیئت پر معلق کرے اور کہے: اگر اللہ نے چاہا تو تمہیں طلاق ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی، اس لئے کہ حضرت ابو حمزہؒ سے منقول ہے کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "إذا قال الرجل لامرأته أنت طالق إن شاء الله تعالى فهي طالق" (۳) (جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے: اگر اللہ نے چاہا تو تمہیں طلاق ہے تو اسے طلاق ہو جائے گی)۔

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ اور حضرت ابو سعیدؓ نے فرمایا: "كنا معاشر أصحاب رسول الله ﷺ نرى الاستثناء جائزاً في كل شيء إلا في العتاق والطلاق" (۱) (ہم رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کی جماعت استثناء (انشاء اللہ کہنے) کو ہر چیز میں درست سمجھتے تھے سوائے آزاد کرنے اور طلاق دینے کے)، اور اس لئے کہ یہ ایک حکم کا استثناء ایک محل میں ہے تو وہ مشیئت سے مرتفع نہیں ہوگا جیسے بیع اور نکاح، اور اس لئے کہ یہ ملک کا ازالہ ہے تو اللہ کی مشیئت پر اس کی تعلیق درست نہیں ہوگی، جیسے کوئی کہے: میں نے تم کو بری کیا اگر اللہ نے چاہا، یا ایسی چیز پر تعلیق کرے جس کو جاننے کا راستہ نہ ہو، تو یہ ناممکنات پر تعلیق کے مشابہ ہو گیا (۲)۔

مالکیہ میں سے صاوی نے کہا: یہ حکم اس وقت ہے جب مشیئت کو معلق سے وابستہ کرے، لیکن اگر اس نے مشیئت کو یعنی اللہ یا ملائکہ یا جن کی مشیئت کو اس چیز سے وابستہ کرے جس پر معلق کیا ہے، جیسے کہے: تمہیں طلاق ہے اگر تم گھر میں داخل ہو، اگر اللہ نے چاہا، اور مشیئت کو دخول سے وابستہ کیا یعنی اگر تم اللہ کی مشیئت سے داخل ہو تو ابن القاسم کے نزدیک دخول پائے جانے کی وجہ سے فوری طلاق واقع ہو جائے گی، اشہب اور ابن الماجشون نے کہا: اگر معلق علیہ (جس پر تعلیق کی گئی ہے) حاصل ہو جائے تو بھی فوراً طلاق واقع نہیں ہوگی، اور اگر اس نے مشیئت کو معلق یعنی طلاق کے ساتھ وابستہ کیا یا دونوں کے ساتھ وابستہ کیا یا اس کی کوئی نیت نہیں تھی تو دخول کے وقت بالاتفاق فوری طلاق واقع ہوگی (۳)۔

= ۳۲۵ طبع مصطفیٰ الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۱۶، روضۃ الطالبین ۸/ ۹۶۔

(۱) حدیث: "من حلف على يمين......" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۰۸) اور نسائی (۷/ ۲۵) نے کی ہے، الفاظ ترمذی کے ہیں، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) روضۃ الطالبین ۸/ ۹۶، مغنی المحتاج ۳/ ۳۰۲، کفایۃ الاخیار ۲/ ۵۶، شائع کردہ دار المعرفہ بیروت لبنان۔

(۳) اثر ابن عباس: "اذا قال الرجل لامراته......" کا ذکر ابن قدامہ نے المغنی (۷/ ۲۱۶) میں کیا ہے، اور اس کی نسبت ابو حفص کی طرف کی ہے، اس کی روایت کس نے کی ہے یہ ہمیں نہیں ملا۔

(۱) اثر عبد اللہ وابی سعید: "كنا معاشر ......" کا ذکر ابن قدامہ نے المغنی (۷/ ۲۱۶) میں کیا ہے، اور اس کی نسبت ابن خطاب کی طرف کی ہے، اس کی روایت کس نے کی ہے یہ ہمیں نہیں ملا۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۹۲، الشرح الصغیر ۲/ ۵۸۱، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۱۶۔

(۳) الشرح الصغیر ۲/ ۵۸۱۔

ب- کسی انسان کی مشیئت پر طلاق کو معلق کرنا:

۳- مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کی رائے ہے کہ اگر کسی شخص نے طلاق کو بیوی کی مشیئت پر معلق کیا، مثلاً اس نے کہا: تمہیں طلاق ہے اگر تم چاہو، جب تم چاہو، جس وقت تم چاہو، جب جب تم چاہو، جیسے تم چاہو، یا جہاں تم چاہو، یا جب کبھی تم چاہو، تو اسے طلاق نہیں ہوگی جب تک وہ نہ چاہے، اور اپنی زبان سے مشیئت کا اظہار کرتے ہوئے کہے: میں نے چاہ لیا، اس لئے کہ جو کچھ دل میں ہے اس کا علم اسی وقت ہوسکتا ہے جب زبان سے اس کا اظہار کرے، لہٰذا حکم اسی چیز سے متعلق ہوگا جس سے متعلق ہوا ہے، اس سے نہیں جو دل میں ہے، پس اگر اس نے اپنے دل سے چاہا، زبان سے اظہار نہیں کیا تو طلاق واقع نہیں ہوگی، اور اگر اس نے اپنی زبان سے کہا: میں نے چاہ لیا، حالانکہ اسے ناپسند ہے، تو نطق کا اعتبار کرتے ہوئے طلاق واقع ہوجائے گی، اور طلاق واقع ہوگی خواہ فوری ہو یا تاخیر سے، اس لئے کہ اس نے طلاق کو اس کی مشیئت کی جانب منسوب کیا ہے، یہ ایسے ہی ہوگیا جیسے اس نے کہا؛ جس طرح تم چاہو، اور اس لئے کہ یہ حروف تاخیر سے ہونے میں صریح ہیں، لہٰذا اپنے مقتضا پر محمول ہوں گے، اور اس لئے کہ یہ شرط پر طلاق کی تعلیق ہے تو یہ تاخیر کے ساتھ ہوگی، اور اس لئے کہ یہ مشیئت پر معلق ملک کا ازالہ ہے تو آزادی کی طرح تاخیر کے ساتھ ہوگی (۱)۔

شافعیہ نے کہا: اگر اپنی بیوی کو مخاطب کرتے ہوئے کہا: تمہیں طلاق ہے اگر تم چاہو، تو اس نے بیوی کی مشیئت کو باہم واجب کرنے کی مجلس میں مشروط رکھا ہے، پس اگر وہ تاخیر کرے گی تو طلاق نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ طلاق کی تملیک ہے تو یہ علی الفور ہوگی، جیسے کہ وہ کہے: تم اختیار کرلو، یہ حکم اس تعلیق میں ہے جو بغیر کسی وقت وغیرہ کے تذکرہ کے ہو، لیکن اگر ایسا ہو تو فوری کی شرط نہیں ہوگی، لہٰذا اگر کہا: جب تم چاہو، تو طلاق اس وقت ہوگی جب وہ چاہے، خواہ وہ مجلس سے جدا ہوچکی ہو۔

اور اگر کسی اجنبی سے کہا: اگر تم چاہو تو میری بیوی کو طلاق ہے، تو اصح یہ ہے کہ فی الفور اس کی مشیئت کی شرط نہیں ہوگی، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ بیوی کی طرح ہوگا، اور اسے متولی نے راجح قرار دیا ہے، اور اگر بیوی کی مشیئت پر اس کو مخاطب نہ کرتے ہوئے معلق کیا مثلاً کہا: میری بیوی کو طلاق ہے اگر وہ چاہے تو اصح قول میں علی الفور اس کی مشیئت شرط نہیں ہوگی، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کا یہ کہنا شرط ہوگا: میں نے فی الحال چاہ لیا اگر وہ موجود ہو، اور اگر موجود نہ ہو تو جب خبر پہنچے فوراً یہ جملہ کہے اور اگر یہ کہا: میری بیوی کو طلاق ہے اگر زید چاہے، تو باتفاق شافعیہ علی الفور شرط نہیں ہوگی، اور اگر کہا: اگر تم چاہو اور فلاں چاہے تو تمہیں طلاق ہے، تو فی الفور بیوی کی مشیئت شرط ہوگی (۱)۔

امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ جس شخص نے اپنی بیوی سے یوں کہا: تمھیں طلاق ہے جس طرح تم چاہو تو اصل طلاق بیوی کی مشیئت سے متعلق نہیں ہوگی بلکہ ایک طلاق بائنہ پڑ جائے گی اور اس کی مشیئت کا دخل نہیں ہوگا اگر اس سے دخول نہ ہوا، اور اگر اس سے دخول ہوگیا ہو تو مرد کے کہنے ہی سے ایک طلاق رجعی پڑ جائے گی خواہ بیوی چاہے یا نہ چاہے۔ پھر اگر بیوی نے کہا: میں نے بائنہ طلاق چاہا، یا تین چاہا، اور شوہر نے اس کی نیت کی ہو تو دونوں میں مطابقت کی

(۱) العنایۃ بہامش فتح القدیر ۳/ ۴۳، الہدایہ ۲/ ۱/ ۲، ۲۷۲، مواہب الجلیل ۴/ ۹۶، ۹۷، روضۃ الطالبین ۸/ ۱۵۷، کشاف القناع ۵/ ۳۰۹، مطالب اولی النہی ۵/ ۴۳۶۔

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۱۵۷، مغنی المحتاج ۳/ ۳۲۴، ۳۲۵، الحاوی الکبیر ۱۲/ ۴۲۱۔

وجہ سے ویسا ہی ہوجائے گا، اور اگر دونوں میں اختلاف ہو بایں طور کہ بیوی نے بائنہ چاہا ہو اور شوہر نے تین یا اس کے برعکس تو طلاق رجعی واقع ہوگی، اس لئے کہ عدم موافقت کی وجہ سے بیوی کی مشیئت لغو ہوگئی، تو شوہر کا صریح طلاق دینا باقی رہ گیا جو طلاق رجعی ہے اور اگر شوہر نے کچھ بھی نیت نہ کی ہو تو بیوی کے چاہنے کے مطابق ہوگا(۱)۔

۴ - اور اگر شوہر نے بیوی سے کہا: تمھیں طلاق ہے اگر تم چاہو، تو بیوی نے کہا: میں نے چاہا اگر تم چاہو، تو شوہر نے کہا: میں نے چاہ لیا اور اس کی نیت طلاق کی ہو تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی، اسحاق، ابوثور اور ابن المنذر نے بھی یہی کہا ہے، ابن المنذر نے کہا: جن اہل علم کی بات ہمیں معلوم ہے ان سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا: تمہیں طلاق ہے اگر تم چاہو تو بیوی نے کہا: میں نے چاہا اگر فلاں چاہے، تو اس میں بیوی نے معاملہ کو رد کردیا ہے، لہٰذا فلاں کے چاہنے کے باوجود اس پر طلاق واقع نہیں ہوگی، اس لئے کہ بیوی کی جانب سے مشیئت نہیں پائی گئی، بلکہ اس کی جانب سے اپنی مشیئت کو کسی شرط پر معلق کرنا پایا گیا اور اس لئے کہ شوہر نے اس کی طلاق کو مطلق مشیئت پر معلق کیا تھا، اور بیوی نے اس کو معلق طور پر ظاہر کیا تو شرط نہیں پائی گئی، یعنی ایسی چیز میں مشغول ہونا پایا گیا جو بیوی کے لئے مقصود نہیں تھی تو معاملہ اس کے ہاتھ سے نکل گیا اور شوہر کے اس کہنے سے کہ میں نے چاہا، طلاق نہیں ہوگی اگر چہ اس نے طلاق کی نیت کی ہو، اس لئے کہ بیوی کے کلام میں طلاق کا ذکر نہیں ہے کہ شوہر اس کے طلاق کو چاہنے والا ہو سکے اور جو چیز مذکور نہ ہو اس میں نیت کا دخل نہیں ہوتا، حتی کہ اگر شوہر نے کہا: میں نے تمہاری طلاق چاہ لی تو اگر اس کی نیت ہو تو واقع ہوجائے گی،

(۱) العنایۃ بہامش فتح القدیر ۳/ ۷۳، الہدایہ ۲/ ۱۷۲، ۲۷۲۔

اس لئے کہ یہ از سر نو واقع کرنا ہے کیونکہ مشیئت وجود کا پتہ دیتی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ایک رائے میں طلاق واقع ہوجائے گی اس لئے کہ شوہر کے چاہ لینے سے بیوی کا چاہنا پایا گیا(۱)۔

۵ - اور اگر کہا: تمہیں ایک طلاق ہے اگر تم تین چاہو، بیوی نے نہیں چاہا یا تین سے کم چاہا تو ایک طلاق واقع ہوگی، اور اگر کہا: میں نے تین چاہا، تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: جب تک وہ تین نہ چاہے طلاق نہیں ہوگی، اس لئے کہ اثبات سے استثناء کی نفی ہوتی ہے، تو تقدیری جملہ یوں ہوا: تمھیں ایک طلاق ہے الا یہ کہ تم تین چاہو تو تمہیں طلاق نہیں ہے، اور اس لئے کہ اگر اس نے تین نہیں کہا ہوتا تو بیوی کی مشیئت سے تین نہیں ہوتی، تو اسی طرح جب اس نے تین کہا، اس لئے کہ اس نے تین کا ذکر ایک طلاق کو رفع کرنے والی اس کی مشیئت کے وصف کے طور پر ذکر کیا ہے، تو وہ اسی طرح ہوجائے گا جیسے اس نے کہا: تمھیں طلاق ہے الا یہ کہ تم اپنی مشیئت سے تین بار مکرر کرلو، حنابلہ میں سے ابوبکر نے کہا: اس سے تین طلاق واقع ہوجائے گی۔

اور اگر کہا: تمھیں تین طلاق ہے الا یہ کہ تم ایک چاہو، تو اس نے کہا: میں نے ایک چاہا تو حنفیہ میں سے امام ابویوسفؒ اور حنابلہ میں سے ابوبکر کے نزدیک طلاق واقع ہوگی، اور جمہور کے قول پر نیز حنفیہ میں سے امام محمدؒ کے نزدیک کچھ بھی واقع نہ ہوگی(۲)۔

اور اگر کہا: تمھیں فلاں کی مشیئت یا اس کی مرضی یا اس کی خاطر کے لئے طلاق ہے تو فی الحال طلاق ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کا مطلب یہ جملہ ہے کہ تمھیں طلاق ہے، اس لئے کہ فلاں نے چاہا یا

(۱) فتح القدیر ۳/ ۴۳۳-۴۳۵ طبع دار احیاء التراث العربی، الہدایہ ۲/ ۲۷۱، مغنی المحتاج ۳/ ۳۱۴ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ/ ۲۳ طبع دار الکتاب العربی، المغنی ۳/ ۲۱۴، روضۃ الطالبین ۸/ ۱۵۷۔

(۲) الحاوی الکبیر ۱۲/ ۲۱/ ۴، المغنی ۷/ ۲۱۴، فتح القدیر ۳/ ۴۴۰۔

فلاں کی مرضی ہے یا تا کہ فلاں راضی ہوجائے(۱)۔

دوم: مشیئت پر ظہار کو معلق کرنا:

۶- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر کسی نے ظہار کو جس سے ظہار کیا جائے اس کی مشیئت یا اس کے علاوہ دوسرے کی مشیئت مثلاً زید کی مشیئت پر معلق کیا، اور کہا: تم مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہو اگر فلاں چاہے، یا کہا: تم مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہو اگر تم چاہو یا جب تم چاہو، یا جس وقت چاہو یا جب جب چاہو، تو وہ مشیئت پر معلق ہوگا، حنفیہ نے اس کو مجلس کے ساتھ معلق کیا ہے، شافعیہ نے بھی بیوی کی مشیئت کے تعلق سے یہی کہا ہے۔

مالکیہ میں سے سیوری سے ان کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ جب تم چاہو یا جس وقت تم چاہو میں کوئی اختلاف نہیں کہ عورت کو مجلس میں یہ اختیار ہوگا جب تک کہ اس سے وطی نہ کی گئی ہو یا طلاق موقوف نہ ہو، آبی نے کہا: یعنی حاکم یا جماعت مسلمین کے ہاتھ پر، برخلاف اس کے ''اگر تم چاہو'' ہے، تو کہا گیا ہے کہ اس کا حکم وہی ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ جب تک وہ دونوں جدا نہ ہوجائیں تب تک حق ہے(۲)۔

اور اگر ظہار کو اللہ تعالیٰ کی مشیئت پر معلق کیا، چنانچہ کہا: تم مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہو اگر اللہ نے چاہا تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ظہار باطل ہوگا، اور اس کا ظہار منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ یمین مکفرہ ہے، اور اسی طرح اگر اس نے کہا: تم مجھ پر حرام ہو اگر اللہ نے چاہا یا اللہ چاہے اور زید چاہے، تو زید نے چاہ لیا تو بھی ظہار منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے دو چیز پر معلق کیا تو ایک سے حاصل نہیں ہوگا(۱)۔

سوم- ایلاء کو مشیئت پر معلق کرنا:

۷- حنابلہ نے کہا: اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا: خدا کی قسم میں تم سے وطی نہیں کرونگا اگر تم چاہو، تو اس نے چاہ لیا خواہ تاخیر سے، تو اس کی مشیئت کا اعتبار ہوگا، اور یہ ایلاء کرنے والا ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے ایلاء کو جس شرط پر معلق کیا وہ شرط پائی گئی(۲)، اور اگر کہا: بخدا میں تم سے وطی نہیں کروں گا الا یہ کہ تم چاہو یا الا یہ کہ تمہارے باپ چاہیں یا الا یہ کہ تم اختیار کرو، تو ایلا کرنے والا نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایلاء کو ایسے فعل پر معلق کیا جس کا وجود سال کے ایک تہائی میں ممکن ہو، یہ غیر بعید امکان ہے، اور وہ شخص احرام میں بھی نہیں ہے، اور نہ اس میں کوئی نقصان ہے تو یہ ایسے ہوگیا جیسے وہ ایلاء کو بیوی کے گھر میں داخل ہونے پر معلق کرے(۳)۔

شافعیہ کا خیال ہے کہ اگر اس نے خطاب کرتے ہوئے کہا: بخدا میں تم سے جماع نہیں کروں گا اگر تم چاہو اور اس نے اس کی مشیئت پر ایلاء کو معلق کرنے کا ارادہ کیا تو اس کے مولی ہونے کے لئے بیوی کی مشیئت شرط ہوگی، اور اس کی مشیئت اصح قول میں علی الفور معتبر ہوگی، جیسا کہ طلاق میں علی الفور معتبر ہوتی ہے، اور اگر اس نے خطاب کا طریقہ نہ اپناتے ہوئے معلق کیا مثلاً کہا: بخدا میں اپنی بیوی سے جماع نہ کروں گا اگر وہ چاہے، یا کسی اجنبی سے کہا: بخدا میں اپنی بیوی سے جماع نہیں کروں گا اگر تم چاہو، تو اصح قول میں علی الفور معتبر نہیں ہوگا۔

---

(۱) فتح القدیر ۳؍ ۴۴۰، الحاوی ۱۲؍ ۴۲۱، المغنی ۷؍ ۳۱۴۔

(۲) الفتاویٰ الخانیۃ بہامش الفتاویٰ الہندیہ ۱؍ ۵۴۳، درر الحکام ۱؍ ۳۹۳، المدونہ ۲؍ ۵۲، الحطاب ۴؍ ۱۱۱، حاشیۃ الدسوقی ۲؍ ۴۴۰، الخرشی ۴؍ ۱۰۳، جواہر الإکلیل ۱؍ ۳۷۱، الحاوی للماوردی ۱۳؍ ۳۴۲ طبع دار الفکر، المغنی ۷؍ ۳۵۰، کشاف القناع ۲؍ ۳۷۳۔

(۱) الفتاویٰ الخانیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۱؍ ۵۴۳، کشاف القناع ۵؍ ۳۷۳، الحاوی الکبیر ۱۳؍ ۳۴۲۔

(۲) کشاف القناع ۵؍ ۳۶۰، ۳۶۱ طبع دار الفکر، المغنی ۷؍ ۳۰۵۔

(۳) کشاف القناع ۵؍ ۳۶۰۔

اور اگر کہا: اگر فلاں چاہے یا بیوی سے کہا: جب تم چاہو، تو مطلقاً فور کا اعتبار نہیں ہوگا (۱)۔

حنفیہ نے کہا: اگر اس نے کہا: اگر تم چاہو تو بخدا میں تم سے قریب نہیں ہوں گا تو اس نے مجلس میں چاہ لیا تو وہ ایلاء کرنے والا ہو جائے گا، اور اسی طرح اگر فلاں چاہے میں مجلس میں منعقد ہوگا (۲)۔

چہارم- مشیئت پر اقرار کو معلق کرنا:

۸- مشیئت پر اقرار کو معلق کرنا بدل دینے والا قرینہ ہے جو کبھی اصل اقرار پر داخل ہوتا ہے اور اس سے متصل ہوتا ہے۔ اور مشیئت پر معلق کرنا یا تو اللہ تعالیٰ کی مشیئت پر ہوگا یا مثلاً فلاں کی مشیئت پر، اور ہر صورت میں تفصیل واختلاف ہے جس کے لئے دیکھئے: اصطلاح (اقرار فقرہ/ ۴۳)۔

پنجم- مشیئت پر نیت کو معلق کرنا:

۹- حنفیہ میں سے حلوانی نے کہا: اگر کسی نے کہا: میں نے کل کے روزہ کی نیت کی اگر اللہ نے چاہا تو یہ استحسانا جائز ہے، اس لئے کہ مشیئت لفظ کو باطل کرتی ہے اور نیت قلب کا فعل ہے۔

ابن نجیم نے کہا: اگر نیت کے بعد مشیئت کا ذکر کیا، تو اگر اس کا تعلق نیتوں سے ہو جیسے روزہ اور نماز، تو نیت باطل نہیں ہوگی اور اگر اس کا تعلق اقوال سے ہو جیسے طلاق اور آزادی، تو باطل ہو جائے گا (۳)۔

مالکیہ کے نزدیک مشیئت کے ذریعہ استثناء اللہ پر قسم میں مفید ہوتا ہے اگر استثناء کا قصد کرے اور استثناء مستثنیٰ منہ سے متصل ہو، اور اس کا تلفظ کرے خواہ آہستہ ہو، اور یمین کسی حق کی توثیق میں نہ ہو، لہٰذا اس پر کفارہ نہیں ہوگا اگر وہ حانث ہو جائے، لیکن اگر استثناء کا قصد نہ ہو جیسے زبان پر بلا ارادہ یا تبرکاً جاری ہو جائے تو استثناء مفید نہیں ہوگا اور حانث ہونے پر کفارہ ہوگا۔

غیر یمین جیسے طلاق میں استثناء ہو تو یہ استثناء اس کو مقید نہیں کرے گا، تو اگر حانث ہو تو اس پر طلاق لازم ہوگی خواہ اس نے استثناء کا قصد کیا ہو یا نہیں (۱)۔

شافعیہ نے کہا: اگر روزہ کی نیت کے بعد اپنے دل یا زبان سے انشاء اللہ کہا تو اگر تبرک مقصود ہو یا یہ کہ اللہ کی مشیئت پر روزہ واقع ہونے اور اس کے پورا ہونے تک زندگی باقی رہنے کا قصد ہو تو یہ مضر نہیں ہے، لیکن اگر اس کی تعلیق اور شک مقصود ہو تو اس کا روزہ صحیح نہیں ہوگا، یہی مذہب ہے، اور اسی کے قائل متولی اور رافعی ہیں۔

ماوردی نے کہا: اگر کہا: میں کل روزہ رکھوں گا اگر زید نے چاہا، تو اس کا روزہ درست نہیں ہوگا اگر چہ زید چاہے، اس لئے کہ اس نے نیت میں جزم نہیں کیا ہے (۲)۔

حنابلہ نے کہا: جس نے کہا: میں کل روزہ سے ہوں گا اگر اللہ نے چاہا، تو اگر مشیئت سے اس کا قصد شک اور عزم وقصد میں تردد ہو تو عدم جزم کی وجہ سے اس کی نیت فاسد ہوگی، اور اگر اس نے مشیئت سے تبرک کی نیت کی ہو یا کچھ بھی نیت نہ کی ہو تو اس کی نیت فاسد نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس کا قصد یہ ہے کہ روزہ کا اس کا عمل اللہ کی مشیئت، اس کی توفیق اور اس کی طرف سے آسانی پر ہے۔

قاضی نے کہا: ہم اسی طرح تمام عبادات میں کہتے ہیں، اس کی نیت میں مشیئت کے ذکر سے وہ فاسد نہیں ہوتی (۳)۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۲۴۴ طبع المکتب الاسلامی۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۴۸۷۔

(۳) الاشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۵۲، فتح القدیر ۲/ ۵۲ طبع بولاق۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۹، ۱۳۰۔

(۲) المجموع ۶/ ۲۹۸، طبع المنیریہ، الاقناع فی شرح ابی شجاع ۱/ ۱۳۹، طبع مصطفیٰ الحلبی۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۳۱۶۔

مشیمہ

تعریف:

۱- مشیمہ لغت میں انسان کے بچہ کو ڈھانپنے والا پردہ ہے، انسان کے علاوہ میں مشیمہ کے لئے سلی بولتے ہیں [۱]۔

اور بعض فقہاء جیسے سلیمان الجمل نے انسان اور حیوان دونوں کے بچے کی جھلی کے لئے مشیمہ استعمال کیا ہے [۲]۔

اور دوسرے فقہاء نے صرف انسان کی جھلی پر مشیمہ کا اطلاق کیا ہے [۳]۔

اجمالی حکم:

الف-مشیمہ کی طہارت:

۲- مذبوحہ، حیوان ماکول کے مشیمہ کی طہارت میں مالکیہ کا اختلاف ہے، ابن رشد اس کی طہارت اور اس کے کھانے کے جواز کے قائل ہیں، برزلی نے اس کی تصویب کرتے ہوئے کہا، یہی مدونہ کا ظاہر ہے [۴]۔

شافعیہ نے کہا: وہ جھلی جس میں بچہ ہوتا ہے، آدمی کا ہو تو طاہر ہے، دوسرے کا ہو تو نجس ہے، لیکن اس کی موت کے بعد اس سے علاحدہ ہونے والی جھلی بلا اختلاف مردار کے حکم میں ہے [۱]۔

ب-مشیمہ پر نماز کا حکم:

۳- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی ایسے مسلمان کا عضو پایا جائے جس کی موت کا علم ہو تو اس کو غسل اور ایک ٹکڑے میں لپیٹنے کے بعد اس پر نماز پڑھی جائے گی جو پورے میت پر نماز کی نیت سے ہوگی، فقہاء نے مشیمہ جو خلاص کہلاتا ہے کو عضو کی طرح شمار کیا ہے، اس لئے کہ وہ بچہ سے کاٹا جاتا ہے تو وہ اس کا جز ہے، لیکن وہ مشیمہ جس میں بچہ ہو وہ نہ ماں کا جز ہے نہ بچے کا [۲]۔

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۱/۱۷۷۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۹، الزرقانی ۱/۲۲، مواہب الجلیل ۱/۸۸، اسنی المطالب ۱/۱۱۔

(۴) مواہب الجلیل ۱/۸۸، الزرقانی ۱/۲۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۹۔

---

(۱) اسنی المطالب ۱/۱۱، حاشیۃ الجمل ۱/۱۷۷۔

(۲) قلیوبی وعمیرہ ۱/۳۳۷۔

مصابرہ

تعریف:

۱- مصابرہ لغت میں صابر کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: صابرہ مصابرۃ، صبر میں اس پر غالب آیا، قرآن میں ہے: "اصْبِرُوْا وَصَابِرُوْا وَرَابِطُوْا" (۱) (صبر کرو اور مقابلہ میں صبر کرتے رہو اور مقابلہ کے لئے مستعد رہو)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مرابطہ:

۲- مرابطہ لغت میں رابط کا مصدر ہے کہا جاتا ہے: رابط مرابطۃ و رباطاً، سرحد اور خوف کے مقام کو لازم پکڑنا، کسی امر کی پابندی کرنا اور اس کو لازم پکڑنا۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۳)۔

مصابرہ مرابطہ سے عام ہے۔

ب- مجاہدہ:

۳- مجاہدہ لغت میں الجھد یعنی طاقت سے باب مفاعلہ ہے۔

جرجانی نے کہا: مجاہدہ لغت میں محاربہ (جنگ کرنا) ہے، اور شرع میں برائی پر آمادہ کرنے والے نفس کو شرع کے مطلوب حکم کے لئے اس پر بار ڈال کر اس سے محاربہ کرنا ہے (۱)۔

مصابرہ اور مجاہدہ کے درمیان تعلق عموم اور خصوص کا ہے۔

(۱) سورۂ آل عمران/ ۲۰۰۔

(۲) المعجم الوسیط، تفسیر القرطبی ۴/ ۳۲۲- ۳۲۳، المفردات فی غریب القرآن۔

(۳) المعجم الوسیط، تفسیر القرطبی ۴/ ۳۲۳، المفردات فی غریب القرآن۔

مصابرہ سے متعلق احکام:

عبادات سے متعلق مصابرہ:

۴- قرطبی نے آیت کریمہ "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اصْبِرُوْا وَصَابِرُوْا" (۲) (اے ایمان والو صبر کرو اور مقابلہ میں صبر کرتے رہو) کے بارے میں حضرت حسن کا یہ قول نقل کیا ہے یعنی پانچوں نمازوں پر (مصابرہ کرنا)۔

قرطبی نے کہا: جمہور کا قول ہے کہ آیت میں مصابرہ کا معنی دشمنوں کے مقابلہ میں صبر کرنا ہے (۳)۔

اسی طرح مصابرہ نماز کے علاوہ دیگر عبادات میں ہوتا ہے، اس لئے کہ نفس اپنی طبیعت میں عبودیت اور بندگی سے گریزاں ہوتا ہے، کچھ عبادتیں بسبب کسل ناپسند ہوتی ہیں جیسے نماز اور کچھ بسبب بخل ناپسند ہوتی ہیں جیسے زکاۃ اور کچھ ان دونوں کے سبب ناپسند ہوتی ہیں جیسے حج اور جہاد (۴)۔

جہاد میں مصابرہ:

۵- فقہاء کا اتفاق ہے کہ جب کفار اور مسلمان قتال میں آمنے سامنے ہوں اور کفار کی تعداد مسلمانوں کی دوگنی تعداد سے زائد نہ ہو اور انھیں

(۱) المفردات فی غریب القرآن، دلیل الفالحین ۱/ ۲۹۳، التعریفات للجرجانی، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۲۰۰۔

(۳) تفسیر القرطبی ۴/ ۳۲۳، دلیل الفالحین ۱/ ۱۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) إحیاء علوم الدین ۴/ ۶۸، القرطبی ۱/ ۳۷۱۔

ہلاکت کا اندیشہ نہ ہوتو مسلمانوں پر ثابت قدمی واجب ہے اور راہ فرار اختیار کرنا حرام ہے [1]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا إِذَا لَقِيْتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوْا وَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَثِيْرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ'' [2] (اے ایمان والو! جب تم کسی جماعت (مخالف) کے مقابل ہوا کرو تو ثابت قدم رہا کرو اور اللہ کو کثرت سے یاد کرتے رہا کرو تاکہ فلاح پاؤ)۔

اس بنیاد پر فوجوں کے آمنے سامنے ہونے کی صورت میں میدان سے راہ فرار اختیار کرنا حرام ہے، الا یہ کہ یہ فرار کسی جنگی تدبیر یا کسی جماعت کی کمک لینے کے لئے ہو۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (تحرف فقرہ ۲، اور تحیز فقرہ ۳)۔

مصابرہ کے لئے شرط ہے کہ کفار کی تعداد مسلمانوں کی دوگنی تعداد سے زیادہ نہ ہو، اگر کفار کی تعداد مسلمان کی دوگنی تعداد سے زیادہ ہو تو پیچھے ہٹنا جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''اَلْئٰنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيْكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَّغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ أَلْفٌ يَّغْلِبُوْا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللّٰهِ وَاللّٰهُ مَعَ الصَّابِرِيْنَ'' [3] (اب اللہ نے تم پر تخفیف کر دی اور معلوم کرلیا کہ تم میں جوش کی کمی ہے سو (اب) اگر تم میں سو ثابت قدم ہوں تو دوسو پر غالب رہیں گے اور اگر تم میں سے ہزار ہوں تو وہ دو ہزار پر غالب رہیں گے اللہ کے حکم سے اور اللہ ثابت قدموں کے ساتھ ہے)، اس لئے کہ جب اللہ نے ایک سو پر دوسو کا مقابلہ واجب قرار دیا تو اس سے معلوم ہوا کہ دوسو سے زائد تعداد سے مقابلہ واجب نہیں ہے، البتہ فقہاء نے کہا ہے کہ جب مسلمانوں کو یہ امید ہو کہ وہ اپنے سے دوگنی سے زیادہ تعداد پر بھی غالب آجائیں گے تو ان کے لئے مصابرہ اولیٰ ہے۔

حنفیہ، بعض مالکیہ، بعض شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے پاس اتنی قوت ہو جس سے انہیں ظن غالب ہو جائے کہ وہ اپنے سے دوگنی سے زیادہ تعداد کا مقابلہ کرلیں گے اور امید ہو کہ ان پر غالب آجائیں گے تو اس باب میں حکم غالب رائے اور ظن غالب کا ہے تعداد کا نہیں، لہٰذا جب غازیوں کو غالب گمان ہو کہ وہ دشمن کا مقابلہ کرلیں گے تو ان پر ثابت قدمی اور مصابرہ لازم ہوگا، خواہ ان کی تعداد دشمن سے کم ہو [1]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (جہاد فقرہ ۲۷ اور اس کے بعد کے فقرات، اور تولی فقرہ ۳)۔

(۱) بدائع الصنائع ۹۸/۷، المہذب ۲۳۳/۲، المغنی ۴۸۳/۸، تفسیر القرطبی ۳۸۰/۷۔

(۲) سورۂ انفال ۴۵۔

(۳) سورۂ انفال ۶۶۔

(۱) تفسیر القرطبی ۳۸۰/۷، ۴۴/۸، مغنی المحتاج ۲۲۴/۴، ۲۲۶، المہذب ۲۳۴/۲، البدائع ۹۸/۷، ۹۹، المغنی ۴۸۴/۸-۴۸۶۔

مصادرہ

تعریف:

۱- مصادرہ لغت میں اصرار کے ساتھ کسی چیز کا مطالبہ ہے (۱)، کہا جاتا ہے: **صادرت الدولة المال**، جب حکومت کسی کے مال پر اس کے مالک کی سزا کے بطور قابض ہو جائے (۲)۔

اصطلاح میں اس شخص کے مال پر قبضہ ہے جس کے خلاف فیصلہ کیا گیا ہے، لے کر ہو یا تلف کر کے یا سزاءً بیع کے ذریعہ اس کی ملکیت سے نکال کر (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- غرامہ:

۲- غرامہ، غرم اور مغرم وہ مال ہے جس کا ادا کرنا لازم ہو اور جس کو ناپسندیدگی کے ساتھ دیا جائے (۴)۔

اور تعلق یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو بالجبر لیا جاتا ہے۔

ب- مکس:

۳- مکس لغت میں نقص اور ظلم کو کہتے ہیں، اور ان دراہم کو جو بازار میں سامان فروخت کرنے والے سے دور جاہلیت میں لئے جاتے تھے (۱)، اس نام کا زیادہ استعمال اس صورت میں ہوتا ہے جو حکمراں کے اہل کار خرید وفروخت کے وقت ظلماً وصول کرتے ہیں (۲)۔

تعلق یہ ہے کہ ہر دو میں بالجبر وصول کیا جاتا ہے۔

مصادرہ کا شرعی حکم:

۴- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ کسی مسلمان کا مال کسی شرعی سبب کے بغیر سزا کے طور پر لینا یا تلف کرنا یا بیع کے ذریعہ اس کی ملکیت سے نکالنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ شریعت میں ایسی کوئی بات کسی قابل اقتداء شخص کی جانب سے منقول نہیں ہے، اور اس لئے کہ سزا سے مقصود تادیب ہوتی ہے اور اتلاف کے ذریعہ تادیب نہیں ہوتی ہے۔

مال کے ذریعہ سزا کے بارے میں وارد نصوص ابتدائے اسلام میں تھیں، بعد میں پھر منسوخ ہو گئیں، ان میں سے ایک وہ ہے جو نبی اکرم ﷺ سے اس شخص کے حق میں منقول ہے جو بخل کی وجہ سے زکوۃ نہ دے اور وہ زکوۃ کے وجوب کا منکر نہ ہو: "**إنا آخذوها وشطر إبله عزمة من عزمات ربنا لا يحل لآل محمد ﷺ منها شيء**" (۳) (ہم اسے لیں گے اور اس کے اونٹ کا ایک حصہ بھی، یہ ہمارے رب کے پختہ امور میں سے ایک امر ہے، اور آل محمد ﷺ کے لئے اس میں سے کچھ بھی جائز نہیں ہے)، اور پہاڑی کے کھلیان کی چوری کرنے والے کے بارے میں آپ ﷺ کا

---

(۱) القاموس المحیط۔
(۲) المعجم الوسیط۔
(۳) کشاف القناع ۶/ ۱۲۵، حاشیۃ العدوی علی ہامش الخرشی ۸/ ۱۱۰، شرح الزرقانی ۸/ ۱۱۵، الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۹۔
(۴) لسان العرب، قواعد الفقہ للبرکتی مادہ: غرم۔

---

(۱) القاموس المحیط۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) حدیث: "انا آخذوها......" کی روایت نسائی (۵/ ۱۴، ۱۵) نے حضرت معاویہ بن حیوہؓ سے کی ہے اور کہا: احمد صالح الاسناد ہیں، اسی طرح التلخیص (۲/ ۱۶۱) میں ہے۔

ارشاد ہے: "فيه غرامة مثليه و جلدات نكال"(۱) (اس میں اس کا دوگنا جرمانہ ہے اور عبرت کے لئے کچھ کوڑے ہیں)، اور آپ ﷺ کا یہ فیصلہ ہے: "أن سَلَبَ من أُخذ وهو يصيد في حرم المدينة لمن أخذه"(۲) (مدینہ کے حرم میں شکار کرنے والے کو جو شخص پکڑے مجرم کا سب ساز و سامان اسی کے لئے ہے)۔

یہ سب کا سب ابتدائے اسلام میں تھا، پھر منسوخ ہوگیا، پھر اس بات پر اجماع منعقد ہوگیا کہ یہ جائز نہیں ہے، اور سزاؤں کا تعلق صرف جسم سے رہ گیا ہے(۳)۔

اور نبی ﷺ سے مروی ہے: "ليس في المال حق سوى الزكاة" (۴) (مال میں سوائے زکوٰۃ کے کوئی حق نہیں ہے)، اور بعض مشائخ حنفیہ نے کہا: امام ابو یوسف سے اموال کی قرقی کی تعزیر کا جو جواز منقول ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے کچھ مال کو کچھ دنوں کے لئے قبضہ میں کرلیا جائے تاکہ اس کو تنبیہ ہو، پھر حاکم اس کو لوٹادے، یہ نہیں ہے کہ حاکم اس مال کو اپنے لئے رکھ لے یا بیت المال کے لئے جیسا کہ ظالم لوگ سمجھتے ہیں، اس لئے کہ کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے مسلمان کا مال بغیر کسی شرعی سبب کے لے لے۔

(۱) حدیث: "فيه غرامة......" کی روایت نسائی (۸۶/۸) نے حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "قضاؤه......" کی روایت مسلم (۹۹۳/۲) نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے کی ہے۔

(۳) المغنی ۳۲۶/۸، کشاف القناع ۱۲۴/۶، المہذب ۱۴۸/۱، حاشیۃ الشبر املسی فی ذیل نہایۃ المحتاج ۱۹/۸، ابن عابدین ۱۷۸/۳، الشرح الصغیر ۵۰۴/۴، حاشیۃ البنانی علی الزرقانی ۱۱۵/۸ فتح القدیر ۱۱۲/۵، ۱۱۳۔

(۴) حدیث: "ليس في المال......" کی روایت ابن ماجہ (۵۷۰/۱) نے حضرت فاطمہ بنت قیسؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۱۶۰/۲) میں ذکر کیا ہے کہ اس کی سند میں ایک ضعیف راوی ہے۔

ابن عابدین نے کہا: میرا خیال ہے کہ حاکم اس کو لیکر قبضہ میں رکھے گا، اور اگر اس کے توبہ کرنے کی امید نہ رہے تو جہاں مناسب سمجھے خرچ کردے گا، اور کہا: حاصل یہ ہے کہ مذہب یہ ہے کہ مال کے ذریعہ تعزیر نہیں ہوگی(۱)۔

اور کہا: طرسوسی نے اپنی ایک تالیف میں ذکر کیا ہے: سلطان کا مالکان اموال کی قرقی کرنا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ بیت المال کے عمال کے لئے ہو، اس دلیل کی بنیاد پر کہ حضرت عمرؓ نے حضرت ابو ہریرہؓ کو جب بحرین کا عامل مقرر کیا تو ان کے مال کو ضبط کیا اور انھیں معزول کیا اور اس سے بارہ ہزار درہم لے لیا، پھر انھیں گورنری کے لئے بلایا تو انھوں نے انکار کردیا، وہ کہتے ہیں: بیت المال کے عمال سے مراد حکمراں کے وہ خدام ہیں جو اموال کی وصولی کرتے ہیں، اور ان ہی میں حکمراں کے تحریر نویس بھی ہیں جب ان کے یہاں مالی وسعت آجائے، اس لئے کہ یہ ان کی خیانت کی دلیل ہے، اور ان ہی کے ساتھ اوقاف کے متولیان اور محررین بھی شامل ہوں گے کہ جب ان کے یہاں مالی وسعت آجائے اور قسم قسم کے لہو ولعب اور تعمیرات میں مشغول ہوجائیں تو اس حال میں حاکم کو اختیار ہوگا کہ ان سے مال لے لیں اور انھیں معزول کردیں، اگر یہ معلوم ہو کہ کسی متعین وقف میں انھوں نے خیانت کی ہے تو مال کو اس وقف میں لوٹا دیں ورنہ اسے بیت المال میں ڈالدیں(۲)۔

ابو یوسف، ابن تیمیہ، ابن القیم اور بعض مالکیہ نے کہا: مال کے ذریعہ سزا جائز ہے، یہی امام شافعی کا قول قدیم ہے(۳)۔

(۱) ابن عابدین ۱۷۸/۳۔

(۲) ردالمحتار ۲۸۵/۴۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱۷۸/۳، ۱۷۹ تبیین الحقائق ۲۰۸/۳، تبصرۃ الحکام ۲۰۲/۲، حاشیۃ العدوی علی ہامش الخرشی ۱۱۰/۸، کشاف القناع ۱۲۴/۶، ۱۲۵، الطرق الحکمیۃ لابن قیم الجوزیہ ۳۱۲، ۳۱۳، حاشیۃ القلیوبی ۱۰۰/۱،

مالی تعزیر کے مسئلہ میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے جس کے لئے دیکھئے:اصطلاح (تعزیر فقرہ/۲۰)۔

مصادقہ

دیکھئے: تصادق۔

مصارف

دیکھئے: زکاۃ۔

مصارفہ

دیکھئے:صرف۔

= حاشیۃ الشروانی ۱/۳۹۰۔

مصافحہ

تعریف:

۱- مصافحہ لغت میں ہاتھ کو پکڑنا ہے، جیسے باہم ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑنا، تاج العروس میں ہے: **الرجل یصافح الرجل**، آدمی نے اپنے ہاتھ کی ہتھیلی دوسرے کے ہاتھ کی ہتھیلی میں رکھا، اوران دونوں کے ہاتھوں کی ہتھیلیاں ان کا اندرونی حصہ ہیں، یہ ہاتھ کی ہتھیلی کو دوسرے ہاتھ سے ملانے اوراندرونی حصے کو آمنے سامنے کرنے کے معنی میں باب مفاعلۃ ہے(۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-لمس:

۲-لمس کا ایک لغوی معنی ہاتھ سے چھونا ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۳)۔

لمس مصافحہ سے زیادہ عام ہے، اس لئے کہ یہ کبھی ہاتھ سے ہوتا ہے اورکبھی اس کے بغیر، اورچھوئی جانے والی چیز کبھی ہاتھ ہوتی ہے، کبھی کچھ اور، جبکہ مصافحہ ایک مخصوص انداز میں ہاتھ سے ہاتھ کو چھونا

(۱) القاموس المحیط، تاج العروس۔

(۲) فتح الباری ۱۱/۲۵، المطبعۃ البہیۃ المصریہ ۱۳۴۸ھ، غذاء الالباب ۱/۳۲۵۔

(۳) القاموس المحیط، مغنی المحتاج ۱/۳۴۔

یعنی ہاتھ کی ہتھیلی کو ہاتھ کی ہتھیلی پر رکھنا ہے۔

ب-مباشرۃ:

۳- مباشرۃ لغت میں باشر کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: باشر الأمر، معاملہ کو خود سے انجام دیا، اور باشرا لمرأۃ: یعنی عورت سے جماع کیا، یا دونوں ایک کپڑے میں ہوئے تو مرد کی کھال عورت کی کھال سے ملی (۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

مباشرہ مصافحہ سے زیادہ عام ہے۔

شرعی حکم:

مصافحہ کا حکم مصافحہ کرنے والوں کے فرق سے مختلف ہوتا ہے جو درج ذیل ہے:

اول-مرد کا مرد سے مصافحہ کرنا:

۴- مرد کا مرد سے مصافحہ کرنا عام علماء کے نزدیک مستحب ہے، امام نوویؒ نے کہا: باہمی ملاقات کے وقت مصافحہ ایسی سنت ہے جس پر اجماع ہے (۲)، ابن بطال نے کہا: عام علماء کے نزدیک مصافحہ اصلاً اچھی چیز ہے (۳)۔

مردوں کے درمیان مصافحہ کے استحباب پر بہت سارے فقہاء مذاہب نے صراحت کی ہے اور اس پر کچھ حسن اور صحیح احادیث سے استدلال کیا ہے (۴)، ایک حدیث حضرت کعب بن مالکؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: "**دخلت المسجد، فإذا برسول الله ﷺ فقام إلي طلحة بن عبيد الله بهرول حتى صافحني وهنأني**" (۱) (میں مسجد میں داخل ہوا تو دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ تشریف فرما ہیں، طلحہ بن عبید اللہؓ دوڑتے ہوئے میرے پاس آئے، مجھ سے مصافحہ کیا اور مجھے مبارکباد دی)، ایک روایت بخاری میں حضرت قتادہؓ سے ہے فرماتے ہیں: میں نے حضرت انسؓ سے پوچھا: "**أكانت المصافحة في أصحاب النبي ﷺ؟ قال: نعم**" (۲) (کیا نبی ﷺ کے اصحاب میں مصافحہ کا رواج تھا تو انھوں نے فرمایا: ہاں)۔

اور ایک روایت حضرت عطاء بن ابو مسلم عبد اللہ الخراسانی سے ہے، فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**تصافحوا يذهب الغل، وتهادوا تحابّوا وتذهب الشحناء**" (۳) (ایک دوسرے سے مصافحہ کرو، کینہ دور ہوگا ایک دوسرے کو ہدیہ دو، باہم محبت پیدا ہوگی، اور بغض دور ہوگا)۔

امام مالکؒ سے مروی ہے کہ انھوں نے مصافحہ کو ناپسند کیا، یہ سحنون اور بعض علماء مالکیہ کا قول ہے (۴)، اس روایت کے لئے استدلال اللہ کے اس قول سے کیا گیا ہے جس میں سیدنا ابراہیم علیہ السلام کو

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) الاذکار ر ۲۶۱۔

(۳) فتح الباری ۱۱ / ۴۶۔

(۴) بدائع الصنائع ۵ / ۱۲۴، حاشیۃ القلیوبی ۳ / ۲۱۳، غذاء الالباب ۱ / ۳۲۵،

= الفواکہ الدوانی ۲ / ۴۲۴، کفایۃ الطالب الربانی ۲ / ۴۳۶، الآداب الشرعیہ ۲ / ۲۶۹۔

(۱) اثر کعب بن مالک: "دخلت المسجد...... کی روایت بخاری (فتح الباری ۸ / ۱۱۷) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أكانت المصافحة في أصحاب النبي ﷺ...... کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱ / ۵۴) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "تصافحوا يذهب الغل......" کی روایت مالک نے الموطا (۲ / ۹۰۸) میں حضرت عطاء بن ابی مسلم خراسانیؒ سے مرسلاً کی ہے۔

(۴) التمہید ۲۱ / ۱۷، المنتقی ۷ / ۲۱۶، ۲۱۷، کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی ۲ / ۴۳۶، الفتوحات الربانیہ ۵ / ۳۹۲۔

ملائکہ کے تحیہ پیش کرنے کا وصف بیان کرتے ہوئے کہا گیا: "إِذْ دَخَلُوْا عَلَيْهِ فَقَالُوْا سَلَاماً قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُّنكَرُوْنَ" (۱) (جب کہ وہ ان کے پاس آئے، پھر (ان کو) سلام کیا (انہوں نے بھی) کہا سلام (یہ) انجان لوگ تھے)، یہاں ملائکہ نے انھیں سلام کرکے تحیہ پیش کیا، ساتھ میں مصافحہ نہیں کیا، لیکن امام مالک سے مشہور یہی ہے کہ مصافحہ مستحب ہے (۲)، اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے کہ سفیان بن عیینہ امام مالکؒ کے پاس گئے تو انھوں نے ان سے مصافحہ کیا اور فرمایا: اگر یہ بدعت نہ ہوتی تو میں آپ سے معانقہ کرتا، تو سفیان نے کہا: معانقہ مجھ اور آپ سے بہتر شخصیت یعنی نبی کریم ﷺ نے حضرت جعفرؓ سے اس موقع سے کیا جب وہ سرزمین حبشہ سے آئے تھے، امام مالک نے کہا: یہ ان کے ساتھ خاص ہے، تو سفیان نے کہا: نہیں وہ عام ہے، جو چیز حضرت جعفرؓ کے لئے خاص تھی وہ ہمارے لئے بھی خاص ہے اور جو ان کے لئے عام تھی وہ ہمارے لئے بھی عام ہے اگر ہم نیک اور صالح ہوں (۳)۔

دوم-عورت کا عورت سے مصافحہ:

۵-مصافحہ کے سنت ہونے کا قول فقہاء کا علی الاطلاق ہے، انھوں نے اس کو مردوں کے درمیان مصافحہ تک محدود نہیں رکھا ہے، صرف انھوں نے اجنبی عورت کے ساتھ مرد کے مصافحہ کا استثناء کرتے ہوئے اسے حرام کہا ہے، عورت سے عورت کے مصافحہ کا سنت ہونے سے استثناء نہیں کیا ہے تو سنت ہونے کا حکم عورت سے عورت کے مصافحہ کو شامل ہوگا، شربینی خطیب نے اس کی صراحت کی ہے، چنانچہ

(۱) سورۂ ذاریات/۲۵۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) المنتقی ۷/۲۱۶۔

کہا ہے: دو مردوں کا مصافحہ اور دو عورتوں کا مصافحہ مسنون ہے (۱)، نفراوی نے کہا: مصافحہ دو مردوں کے درمیان یا دو عورتوں کے درمیان مسنون ہے، ایک مرد اور ایک عورت کے درمیان نہیں، اگرچہ وہ بہت بوڑھی ہو (۲)۔

انھوں نے اس پر استدلال یوں کیا ہے کہ مصافحہ کی ترغیب دینے والی احادیث شریفہ کے عموم سے یہی مستفاد ہوتا ہے، جیسے رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**ما من مسلمين يلتقيان فيتصافحان إلا غفر لهما قبل أن يتفرقا**" (۳) (جو دو مسلمان آپس میں ملاقات کرتے ہیں، پھر مصافحہ کرتے ہیں تو ان کے جدا ہونے سے پہلے ان کی مغفرت کردی جاتی ہے)، اور ارشاد ہے: "**تصافحوا يذهب الغل**" (۴) (باہم مصافحہ کرو اس سے کینہ دور ہوتا ہے)، اور حضرت حذیفہ بن الیمانؓ نبی کریم ﷺ کا فرمان نقل کرتے ہیں: "**إن المؤمن إذا لقي المؤمن فسلم عليه وأخذ بيده فصافحه تناثرت خطاياهما كما يتناثر ورق الشجر**" (۵) (ایک مومن ایک دوسرے مومن سے ملتا ہے، اسے سلام کرتا ہے اور اس کا ہاتھ تھام کر اس سے مصافحہ کرتا ہے تو ان دونوں کے گناہ اس طرح گر جاتے ہیں جس طرح درخت سے پتے گرتے ہیں)۔

یہ اور ان جیسی احادیث ہر دو ملاقات کرنے والے کے بارے میں عام ہیں، اور یہ اپنے عموم میں اس صورت کے لئے عام ہے کہ

(۱) مغنی المحتاج ۳/۱۳۵۔
(۲) الفواکہ الدوانی ۲/۴۲۴۔
(۳) حدیث: "ما من مسلمين يلتقيان......" کی روایت ترمذی (۵/۷۴) نے حضرت براء بن عازبؓ سے کی ہے، اور کہا: یہ حدیث حسن غریب ہے۔
(۴) حدیث: "تصافحوا يذهب الغل" کی تخریج فقرہ/۴ میں گذر چکی۔
(۵) نصب الرایہ ۲/۲۵۹، غذاء الالباب ۱/۳۲۶۔

ایک عورت دوسری عورت سے ملاقات کرے اور اس سے مصافحہ کرے[1]، اور اس لئے کہ عورت کے لئے دوسری عورت کے اس حصہ کو دیکھنا اور چھونا حلال ہے جو حصہ ایک مرد کے لئے دوسرے مرد کا دیکھنا اور چھونا حلال ہے، اور یہ حصہ ناف اور گھٹنوں کے درمیان کے سوا پورا جسم ہے، اس لئے کہ اس حصہ میں شہوت کا اندیشہ نہیں ہے، اگر شہوت کا اندیشہ ہو تو یہ حرام ہوگا[2]۔

سوم-مرد اور عورت کے درمیان مصافحہ:

مرد اور عورت کے درمیان مصافحہ کا حکم ان کے باہم محرم ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے مختلف ہے:

۶-جہاں تک محرم سے مصافحہ کا تعلق ہے تو حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے اور شافعیہ کے نزدیک معتمد اس کا جواز ہے، یہی رائے حنابلہ کی والدین کے ساتھ بیٹوں کے مصافحہ کے بارے میں ایک ہی روایت ہے، اور دوسروں کے بارے میں ایک روایت (جواز کی) ہے جس کی بناء ان کے اس قول پر ہے کہ محارم کے جسم سے ستر کے ماسوا کو چھونا جائز ہے، بشرطیکہ فتنے سے امن ہو اور شہوت کا خوف نہ ہو[3]، اس لئے کہ مروی ہے: "**أن الرسول ﷺ كان يقبل فاطمة رضي الله عنها إذا دخلت عليه، وتقبله إذا دخل عليها**"[4] (رسول اللہ ﷺ حضرت فاطمہؓ کا بوسہ لیتے تھے جب وہ آتیں، اور جب آپ ﷺ ان کے پاس تشریف لے جاتے تو وہ آپ ﷺ کا بوسہ لیتی تھیں)، اسی طرح حضرت ابوبکرؓ کے بارے میں صحیح طور پر منقول ہے کہ انھوں نے اپنی صاحبزادی حضرت عائشہؓ کا بوسہ لیا[1]، اور اس لئے کہ ستر کے ماسوا میں محرم کو چھونے میں تعلق و ہمدردی اور رحمت و شفقت کا جذبہ غالب ہوتا ہے، اس میں شہوت کی آمیزش نادر ہوتی ہے[2]۔

اور جب مذکورہ طریقہ پر محرم کو چھونا مباح ہے تو مصافحہ بھی چھونے ہی کی ایک قسم ہے، لہٰذا یہ محرم کے حق میں مشروع ہوگا، اور سابقہ احادیث سے مستفاد ہونے والا حکم استحباب اس صورت کو بھی شامل ہوگا۔

شافعیہ ایک قول میں اور حنابلہ بچوں کے ساتھ والدین کے علاوہ میں ایک روایت کے اندر محرم کے ساتھ مصافحہ کو جائز نہیں قرار دیتے ہیں جو حنابلہ کے اس قول کی بنیاد پر ہے کہ محرم کو چھونا جائز نہیں ہے، لیکن دونوں مذاہب میں معتمد قول وہی ہے جو پیچھے مذکور جمہور کا قول ہے، یعنی ستر کے علاوہ میں محرم کو چھونا جائز ہے جب شہوت نہ ہو، خواہ یہ بلاضرورت اور بغیر جذبۂ شفقت کے ہو[3]۔

۷-غیر محرم مرد اور عورت کے درمیان مصافحہ کے حکم میں فقہاء کا قول مختلف ہے، انھوں نے بوڑھی عورتوں اور دوسروں کے درمیان فرق کیا ہے۔

پس مرد کا ایسی بوڑھی خاتون کے ساتھ مصافحہ جس کو نہ خواہش ہوتی ہو اور نہ جس کی خواہش کی جاتی ہو، اور اسی طرح عورت کا ایسے بوڑھے مرد کے ساتھ مصافحہ جس کو شہوت نہ ہوتی ہو اور نہ اس جیسے کی شہوت کی جاتی ہو، اور بوڑھے مرد کا بوڑھی عورت کے ساتھ مصافحہ

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/۱۳۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/۱۲۴۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/۱۲۰، الفتاوی الہندیہ ۵/۳۲۸، المبسوط ۱۰/۱۴۹، الہدایہ ۴/۶۳، ۶۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۱۵، المحلی وحاشیۃ القلیوبی ۳/۲۱۲، الآداب الشرعیہ ۲/۲۶۹، غذاء الالباب ۱/۳۲۹۔

(۴) حدیث: "تقبیل النبی ﷺ لفاطمۃ رضی اللہ عنہا" کی روایت ابوداؤد (۵/۳۹۱) اور ترمذی (۵/۷۰۰) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن غریب ہے۔

---

(۱) الآداب الشرعیہ ۲/۲۷۰۔

(۲) الہدایہ ۴/۶۴۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۳/۲۱۲، الانصاف ۸/۳۲، الآداب الشرعیہ ۲/۲۶۹۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک جائز ہے جب تک کہ دونوں جانب سے شہوت سے اطمینان ہو، انھوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ: ”أن رسول الله ﷺ کان یصافح العجائز“(۱) (رسول اللہ ﷺ بوڑھی عورتوں سے مصافحہ فرماتے تھے) اور اس لئے کہ حرمت فتنہ کے خوف کی وجہ سے ہے، کہ جب دونوں مصافحہ کرنے والوں میں سے کوئی ایک ایسا ہو جسے نہ شہوت ہوتی ہو اور نہ اس کی خواہش کی جاتی ہو تو فتنہ کا خوف معدوم ہے یا نادر ہے(۲)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اجنبی عورت سے مصافحہ حرام ہے، خواہ وہ عورت ایسی کھوسٹ بوڑھی ہو کہ مردوں کے لئے اس میں کوئی خواہش باقی نہ رہ گئی ہو، یہ رائے حرمت کو ثابت کرنے والے دلائل کے عموم کی بنیاد پر ہے(۳)۔

شافعیہ اجنبی عورت کو چھونے کی حرمت کے عموم کے قائل ہیں، انھوں نے بوڑھی عورت کا استثناء نہیں کیا، اس سے معلوم ہوا کہ وہ اس سے مصافحہ کو حرام سمجھتے ہیں، اور اس مسئلہ میں بوڑھی اور جوان کے درمیان فرق نہیں کرتے ہیں(۴)۔

جوان اجنبی عورت سے مرد کے مصافحہ کو حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، مختار روایت میں حنابلہ اور ابن تیمیہ نے حرام قرار دیا ہے، حنفیہ نے حرمت کے لئے قید لگائی ہے کہ عورت شہوت والی ہو، اور حنابلہ نے کہا کہ خواہ کسی حائل جیسے کپڑے وغیرہ کی رکاوٹ ہو یا نہ ہو(۵)۔

نوجوان اجنبی عورت سے مصافحہ کی حرمت پر فقہاء نے حضرت عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتی ہیں: ”**کانت المؤمنات إذا هاجرن إلى رسول الله ﷺ یمتحن بقول الله عزو جل ﴿یٰأَیُّهَا النَّبِیُّ إِذَا جَآءَ کَ الْمُؤْمِنَاتُ یُبَایِعْنَکَ عَلٰی أَنْ لَّا یُشْرِکْنَ بِاللّٰهِ شَیْئًا وَّلَا یَسْرِقْنَ وَلَا یَزْنِیْنَ﴾(۱) الآیة، قالت عائشة: فمن أقر بهذا من المؤمنات فقد أقر بالمحنة، وکان رسول الله ﷺ إذا أقررن بذلک من قولهن قال لهن رسول الله ﷺ: انطلقن فقد بایعتکن، ولا والله مامست ید رسول الله ﷺ ید امرأة قط غیر أنه یبایعهن بالکلام، قالت عائشة: والله ما أخذ رسول الله ﷺ النساء قط إلا بما أمره الله تعالى، وما مست کف رسول الله ﷺ کف امرأة قط، وکان یقول لهن إذا أخذ علیهن "قد بایعتکن" کلاما**“(۲) (جب مومن عورتیں رسول اللہ ﷺ کے پاس ہجرت کرکے آتیں تو اللہ تعالیٰ کے اس قول کے ذریعہ ان سے اقرار لیا جاتا: ”**یٰأَیُّهَا النَّبِیُّ إِذَا جَآءَ کَ الْمُؤْمِنَاتُ یُبَایِعْنَکَ عَلٰی أَنْ لَّا یُشْرِکْنَ بِاللّٰهِ شَیْئًا وَّلَا یَسْرِقْنَ وَلَا یَزْنِیْنَ**“ (اے نبی ﷺ جب مسلمان عورتیں آپ کے پاس آئیں کہ آپ سے ان باتوں پر بیعت کریں کہ اللہ کے ساتھ نہ کسی کو شریک کریں گی اور نہ چوری کریں گی، اور نہ بدکاری کریں گی)، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ

---

(۱) حدیث: ”کان یصافح العجائز“ کا ذکر کاسانی نے بدائع الصنائع (۵/ ۱۲۳) میں کیا ہے، اور ہمیں کوئی ایسا شخص نہیں ملا کہ جس نے اس کی روایت کی ہو۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۳، الآداب الشرعیہ ۲/ ۲۶۹، مطالب اولی النہی ۵/ ۱۴۔

(۳) کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۴۳۷۔

(۴) المحلی والقلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۱۱-۲۱۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۲، ۱۳۳-۱۳۵۔

(۵) تبیین الحقائق ۶/ ۱۸، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۲۹، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ

= ۲/ ۴۳۷، عارضۃ الاحوذی ۷/ ۹۵، ۹۶، المنتقی ۷/ ۳۰۸، الاذکار/ ۲۲۸، شرح النووی علی صحیح مسلم ۱۳/ ۱۰، فتح الباری ۱۱/ ۴۶، الآداب الشرعیہ ۲/ ۲۶۹۔

(۱) سورۂ ممتحنہ/ ۱۲۔

(۲) حدیث: ”کانت المؤمنات......“ کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۱۲) اور مسلم (۳/ ۱۴۸۹) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

جو خاتون اس کا اقرار کرلیتی تو وہ اس امتحان کا اقرار کرلیتی، اور رسول اللہ ﷺ ان کے اقرار کے بعد ان سے فرماتے: تم لوگ جاؤ، میں نے تم سے بیعت لے لیا، خدا کی قسم رسول اللہ ﷺ کا ہاتھ کبھی کسی عورت کے ہاتھ سے مس نہیں ہوا، آپ ﷺ ان سے گفتگو کے ذریعہ بیعت لیتے تھے، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: رسول اللہ ﷺ نے عورتوں سے کبھی کچھ نہیں پکڑا سوائے اس کے جس کا اللہ نے حکم دیا، اور رسول اللہ ﷺ کی ہتھیلی کبھی کسی عورت کی ہتھیلی سے مس نہیں ہوئی، رسول اللہ ﷺ جب عورتوں سے مخاطب ہوتے تو زبانی فرماتے: میں نے تم سے بیعت لے لیا)۔

حضرت ابن عباسؓ نے امتحان کی تشریح یوں فرمائی: امتحان یہ ہے کہ ان سے اللہ کا حلف لیا جائے کہ وہ نہ تو اپنے شوہر سے بغض میں نکلی ہیں، نہ ایک جگہ سے دوسری جگہ رہنے کی خواہش میں، نہ دنیا کی طلب میں، اور نہ ہم میں سے کسی آدمی کے ساتھ عشق ومحبت میں، بلکہ اللہ اور اس کے رسول کی محبت میں نکلیں (۱)۔

اور حضرت معقل بن یسار سے مروی ہے: "**لأن يطعن في رأس أحدكم بمخيط من حديد خير له من أن يمس امرأة لا تحل له**" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تم میں سے کسی شخص کے سر میں لوہے کی سوئی چبھودی جائے یہ اس سے بہتر ہے کہ وہ ایسی عورت کو چھوئے جو اس کے لئے حلال نہیں ہے)، اس حدیث میں حرمت کی دلالت اس طور پر ہے کہ ایسی عورت کو چھونے پر جو حلال نہ ہو سخت وعید بتائی گئی ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ مصافحہ بھی چھونا ہے۔

فقہاء نے اس پر استدلال اجنبی عورت کو دیکھنے پر قیاس کر کے بھی کیا ہے کہ باتفاق فقہاء دیکھنا حرام ہے، اگر بالقصد ہو اور بغیر کسی جائز سبب کے ہو، اس لئے کہ اس کی ممانعت میں صحیح احادیث وارد ہیں (۱)، قیاس اس طور پر ہے کہ دیکھنے کی حرمت اس لئے ہے کہ وہ فتنہ کی دعوت دینے والا سبب ہے، اور چھونا جس میں مصافحہ ہو آنکھ سے محض دیکھنے کی بہ نسبت نفس پر زیادہ اثر انداز اور شہوت کو زیادہ بھڑکانے والا ہے، نوویؒ فرماتے ہیں: ہمارے اصحاب نے کہا: ہر وہ شخص جس کو دیکھنا حرام ہے اس کو چھونا بھی حرام ہے، بلکہ چھونا زیادہ سنگین ہے، اس لئے کہ اجنبی عورت کو دیکھنا اس وقت حلال ہوتا ہے جب اس سے شادی کا ارادہ ہو لیکن اس کو چھونا جائز نہیں ہوتا ہے (۲)۔

چہارم - بچوں سے مصافحہ:

۸ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بچوں کو شہوت کے ساتھ چھونا حرام ہے، خواہ اپنی جنس کے بچے ہوں یا مخالف جنس کے بچے، اور خواہ بچے شہوت کی عمر کو پہنچ گئے ہوں یا نہ پہنچے ہوں۔ مصافحہ بھی چھونا ہے، مصافحہ کے جواز کی ایک شرط فتنہ کا اندیشہ نہ ہونا ہے۔

پس اگر چھونا بغیر شہوت کے ہو، اور بچہ یا بچی قابل شہوت نہ ہو تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کو چھونا جائز ہے، خواہ جنس ایک ہو یا مختلف، اس لئے کہ اس حالت میں فتنہ کا اندیشہ نہیں ہے، یہی شافعیہ کی اصح رائے ہے (۳)، اس بنا پر ایسے بچے کے ساتھ مصافحہ درست ہے جب شہوت ناپید ہو۔ اس لئے کہ یہ بھی ایک قسم کا چھونا ہے، تو اس

---

(۱) تفسیر القرطبی ۱۸/۶۲، نووی کہتے ہیں: اس کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے شرعی بیعت لی، شرح النووی علی مسلم ۱۳/۱۰۔

(۲) حدیث معقل بن یسار: "لأن يطعن......" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۲۰/۲۱۲) میں کی ہے، ہیثمی مجمع الزوائد (۴/۳۲۶) میں کہتے ہیں کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۴/۱۳۹۔

(۲) الاذکار ر ۲۲۸، اسی کے مثل ہدایہ ۴/۶۴ میں دیکھئے۔

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۵/۳۲۹، تکملہ فتح القدیر ۸/۹۹، المغنی ۷/۶۲۴، مغنی المحتاج ۳/۱۳۰، شرح المنہاج والقلیوبی ۳/۱۰۹-۱۱۱۔

کا حکم چھونے کا حکم ہوگا۔ ہدایہ میں نا قابل شہوت بچی سے مصافحہ کے جواز کی صراحت ہے(۱)۔

اگر بچہ یا بچی شہوت کی عمر کو پہنچ جائیں تو چھونے کے بارے میں اس کا حکم بڑوں کے حکم کی طرح ہے(۲)، مصافحہ کا حکم بھی اسی کے مثل ہے، لہٰذا اس میں جنس کے ایک ہونے اور جنس مختلف ہونے کے درمیان فرق کیا جائے گا جیسا کہ اس کی وضاحت گذر چکی ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ آٹھ برس یا اس سے کم عمر بچہ کو چھونا خواہ جنس مختلف ہو، جائز ہے، اگر عمر اس سے زیادہ ہوجائے تو چھونے میں مردوں کا حکم ہوگا۔ جہاں تک بچی کا تعلق ہے اگر وہ رضاعت کی عمر سے آگے نہ بڑھی ہو تو اس کو مس کرنا جائز ہے۔ اور اگر وہ رضاعت کی عمر سے آگے بڑھ جائے اور اس کے اندر شہوت پیدا ہوگئی ہو تو اس کو چھونا حرام ہے۔ اگر شہوت والی نہ ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ مدونہ میں مذہب ممنوع ہونے کا مذکور ہے(۳)۔

اسی بنیاد پر ان کے نزدیک چھوٹوں سے مصافحہ کا حکم جانا جاسکتا ہے، اس لئے کہ یہ ایک قسم کا چھونا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: (عورۃ)۔

پنجم- امرد سے مصافحہ:

۹- امرد سے مصافحہ کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (امرد فقرہ/ ۵)۔

ششم- کافر سے مصافحہ:

۱۰- حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسلمان کا کافر سے مصافحہ مکروہ ہے، البتہ حنفیہ نے اس سے یہ مستثنیٰ کیا ہے کہ اگر مسلمان کا عیسائی پڑوسی ایک عرصہ کے بعد لوٹ کر آئے اور اس کو ترک مصافحہ پر اذیت ہو تو اس سے مصافحہ کیا جاسکتا ہے(۱)، حنابلہ نے اس بنیاد پر مطلقاً مکروہ کہا ہے کہ امام احمدؒ سے اہل ذمہ کے ساتھ مصافحہ کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا: مجھے پسند نہیں ہے(۲)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ کافر اور بدعتی سے مسلمان کا مصافحہ جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ شارع نے ان دونوں سے گریز کا حکم دیا ہے۔ اور مصافحہ کرنا شارع کی ہدایت کے منافی ارتباط ہے(۳)۔

وہ حالات جن میں مصافحہ جائز ہے:

جہاں مصافحہ مشروع ہے ان میں سے بعض حالات میں مصافحہ مستحب ہے:

۱۱- ملاقات کے وقت، خواہ سفر سے واپسی ہو یا اس کے علاوہ ملاقات ہو۔ جیسا کہ پیچھے فقرہ/ ۴ میں گذرا۔

۱۲- اسی طرح مسلم حکمراں یا اس کے ہم مرتبہ سے بیعت کے وقت مصافحہ مسنون ہے، عہد نبوی اور عہد خلفائے راشدین میں بیعت مصافحہ کے ذریعہ ہوتی تھی۔ حضرت ابوبکرؓ سے بیعت کے بارے میں وارد ہے کہ سقیفہ میں حضرت عمرؓ نے ان سے فرمایا: اپنا ہاتھ بڑھایئے، میں آپ پر بیعت کرتا ہوں، انھوں نے اپنا ہاتھ بڑھایا تو حضرت عمرؓ نے بیعت کی پھر مہاجرین اور انصار نے ان سے بیعت کی، یہ حکم مردوں کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ گذرا۔

دیکھئے (بیعت فقرہ/ ۱۲)۔

۱۳- نمازوں کے بعد اور بالخصوص فجر اور عصر کی نماز کے بعد مصافحہ

(۱) الہدایہ ۴/ ۶۲۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) الخرشی ۲/ ۱۳۱۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۴۸۔
(۲) الآداب الشرعیہ ۲/ ۲۷۲، غذاء الالباب ۱/ ۳۲۵۔
(۳) کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی ۲/ ۴۳۷۔

کرنے کے حکم میں فقہاء مذاہب کا اختلاف ہے۔ ان کی عبارتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں: ایک قول استحباب کا ہے، دوسرا قول مباح ہونے کا ہے اور تیسرے قول میں یہ مکروہ ہے۔

استحباب کے قول کا جہاں تک تعلق ہے تو بعض حنفی شارحین نے اس کا استنباط اس بات سے کیا ہے کہ اصحاب متون کی عبارتیں مطلق ہیں اور انھوں نے نمازوں کے بعد مصافحہ کے استثناء کی صراحت نہیں کی ہے۔ حصکفی نے کہا: مصنف تمرتاشی نے درر، کنز، وقایہ، نقایہ، مجمع اور ملتقی وغیرہ کتابوں کی اتباع کرتے ہوئے اس کو مطلق ذکر کیا ہے جس سے مطلقاً اس کا جواز خواہ عصر کے بعد ہو، معلوم ہوتا ہے۔ اور ان کے قول: یہ بدعت ہے، کا مطلب یہ ہے کہ یہ مباح اور بہتر ہے، جیسا کہ نووی نے اپنی الاذکار میں یہ بتایا ہے، اور ابن عابدین نے اس پر تعقب کرتے ہوئے علماء حنفیہ میں سے مطلقاً اس کے استحباب کی رائے رکھنے والوں کا ذکر کرنے کے بعد لکھا کہ شارح نے متون میں مطلقاً تذکرہ کی جو بات لکھی ہے اس کے مطابق یہی ہے، اور انھوں نے مصافحہ کی مشروعیت میں وارد نصوص کے عموم سے اس قول پر استدلال کیا ہے[1]۔

شافعیہ میں سے محبّ الطبری اور حمزہ ناشری وغیرہ نے اس قول کو اختیار کیا ہے، اور انھوں نے مطلقاً نمازوں کے بعد مصافحہ کو مستحب کہا ہے[2]۔ طبری نے اس پر احمد اور بخاری کی اس روایت سے تائید کیا ہے جو حضرت ابوجحیفہؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: "**خرج رسول الله ﷺ بالهاجرة إلى البطحاء، فتوضأ ثم صلى الظهر ركعتين والعصر ركعتين و بين يديه عنزة تمر من ورائها المرأة وقام الناس فجعلوا يأخذون يديه فيمسحون بها وجوههم، قال أبو جحيفة: فأخذت بيده، فوضعتها على وجهي، فإذا هي أبرد من الثلج وأطيب رائحة من المسک**"[1] (رسول اللہ ﷺ دوپہر میں بطحاء کی طرف تشریف لائے، وضو کیا پھر ظہر کی دو رکعات اور عصر کی دو رکعات پڑھیں، آپ کے سامنے نیزہ تھا اور اس کے پیچھے سے عورت گذر رہی تھی، لوگ کھڑے ہوئے اور آپ ﷺ کے دونوں ہاتھ کو پکڑ کر اپنے چہروں پر پھیرنے لگے۔ ابوجحیفہ کہتے ہیں: پھر میں نے آپ ﷺ کا دست مبارک پکڑا اور اسے اپنے چہرہ پر رکھ لیا، مجھے ایسا محسوس ہوا کہ دست مبارک برف سے زیادہ ٹھنڈا اور مشک سے زیادہ معطر ہے)۔ محبّ طبری کہتے ہیں: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ لوگ جماعت کی نمازوں کے بعد بالخصوص عصر اور مغرب میں مصافحہ کرتے تھے، بشرطیکہ اس سے تبرک یا محبت وغیرہ کا کوئی نیک قصد وشبہ ہو[2]۔

شافعیہ میں سے عز بن عبدالسلام اس کے مباح ہونے کے قائل ہیں۔ انھوں نے بدعت کی پانچ قسمیں کی ہیں: واجب، حرام، مکروہ، مستحب اور مباح۔ پھر انھوں نے کہا: مباح بدعت کی مثالوں میں سے ایک صبح اور عصر کی نماز کے بعد مصافحہ کرنا ہے[3]۔

ابن علان نے مرقاۃ سے نقل کیا ہے کہ باوجودیکہ یہ بدعت ہے، لیکن اگر کوئی مسلمان مصافحہ کے لئے ہاتھ بڑھائے تو اپنا ہاتھ کھینچ کر اس سے اعراض نہیں کرنا چاہئے۔ اس لئے کہ اس میں ایذارسانی ہے جو ادب کی رعایت سے بڑھ کر ہے، اگر یہ کہا جائے کہ اس میں

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین والدر المختار وتنویر الابصار ۹/ ۵۴۷۔

(۲) نیل الاوطار ۲/ ۳۵۵۔

(۱) حدیث: "خرج رسول الله ﷺ بالهاجرة......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۵۶۵) نے کی ہے۔

(۲) الفتوحات الربانیہ ۵/ ۳۹۷۔

(۳) قواعد الاحکام ۲/ ۲۰۵۔

ایک طرح سے بدعت کی اعانت ہے تو یہ اس لئے درست ہے کہ اس میں دلجوئی ہے (۱)۔

ابن عبدالسلام کے کلام کو نووی نے مستحسن سمجھا ہے جیسا کہ ابن علان نے نقل کیا ہے، اور یہ اختیار کیا ہے کہ نماز کے پہلے سے ساتھ رہنے والے شخص کے ساتھ مصافحہ مباح ہے اور جو نماز کے پہلے سے ساتھ نہ ہو اس کے ساتھ مصافحہ سنت ہے۔ الاذکار میں کہا: جاننا چاہئے کہ ہر ملاقات کے وقت یہ مصافحہ مستحب ہے۔ اور جو لوگوں میں فجر اور عصر کے بعد مصافحہ کا رواج ہو چلا ہے اس کی کوئی اصل شریعت کے اندر اس طور پر نہیں ہے، البتہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ مصافحہ بذات خود سنت ہے اور لوگوں کا بعض احوال میں مصافحہ کی پابندی کرنا اور بیشتر یا اکثر احوال میں اس میں کوتاہی کرنا اس بعض کو مصافحہ ہونے کے حکم سے خارج نہیں کرتا جس کے بارے میں شرعی حکم وارد ہے (۲)۔

جہاں تک کراہت والے قول کا تعلق ہے تو ابن عابدین نے بعض علماء مذہب سے یہ رائے نقل کی ہے، انھوں نے کہا: یہ کہا جاتا ہے کہ خاص نمازوں کے بعد مصافحہ کی پابندی ناواقف لوگوں کے اندر یہ خیال پیدا کردے گی کہ خاص ان مواقع پر مصافحہ مسنون ہے۔ اور دوسرے مواقع کی بہ نسبت ان اوقات میں مصافحہ کی زیادہ خصوصیت ہے۔ جبکہ فقہاء کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ سلف میں سے کسی نے ان مواقع پر ایسا نہیں کیا ہے، انھوں نے ذکر کیا کہ فقہاء میں سے بعض نے اسے مکروہ سمجھا ہے کیونکہ یہ روافض کا طریقہ ہے (۳)۔

ابن الحاج نے اس مصافحہ کو ایسی بدعت قرار دیا ہے جس کو مسجدوں کے اندر منع کیا جانا چاہئے، اس لئے کہ شریعت میں مصافحہ کا

(۱) الفتوحات الربانیہ ۵/ ۳۹۹۔

(۲) الاذکار ۲۶۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۹/ ۵۴۷۔

موقع مسلم بھائی سے ملاقات کا وقت ہے، نہ کہ پانچوں نمازوں کے بعد کا وقت، پس شریعت نے مصافحہ کا جو موقع رکھا ہے، وہیں اس کو رکھنا چاہئے، اس لئے اس بدعت کو روکا جائے گا اور ایسا کرنے والے کی تنبیہ کی جائے گی کہ اس نے سنت کی خلاف ورزی کی (۱)۔

مستحب مصافحہ کا طریقہ اور اس کے آداب:

۱۴- مصافحہ دراصل یہ ہے کہ انسان اپنی ہتھیلی کا اندرونی حصہ دوسرے کی ہتھیلی کے اندرونی حصہ میں ڈالے۔

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ مستحب مصافحہ دونوں ہاتھوں سے ہونا چاہئے یا ایک ہاتھ سے، حنفیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک مصافحہ میں سنت یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں سے کیا جائے۔ اور وہ اس طرح کہ ہر دو مصافحہ کرنے والا اپنے دائیں ہاتھ کی اندرونی ہتھیلی کو دوسرے کے دائیں ہاتھ کے اندرونی ہتھیلی سے ملائے اور اپنے بائیں ہاتھ کی ہتھیلی کے اندرون کو دوسرے کے دائیں ہاتھ کی ہتھیلی کی پشت پر رکھے۔ ان فقہاء کا استدلال یہ ہے کہ صحابہ کرام اور تابعین سے یہی طریقہ معروف ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کے اس قول سے بھی استدلال کیا ہے: "**علمني النبي ﷺ التشهد وكفي بين كفيه**" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے مجھے تشہد سکھایا، اس وقت میری ہتھیلی آپ ﷺ کے دونوں ہتھیلیوں کے درمیان تھی)۔ اور امام بخاریؒ نے "**باب الأخذ باليدين**" (دونوں ہاتھوں سے پکڑنے کے باب) میں ذکر کیا ہے کہ حماد بن زید بن مبارک نے اپنے دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کیا (۳)، یہ اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ صحابہ

(۱) المدخل ۲/ ۲۲۳، ۲۹۶۔

(۲) حدیث: "علمني النبي التشهد......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۵۶) اور مسلم (۱/ ۳۰۲) نے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۱۱/ ۴۷۔

اور تابعین کے درمیان یہی طریقہ معروف رہا ہے۔ انھوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن رزین کی روایت سے بھی استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "**مررنا بالربذة فقيل لنا: ههنا سلمة بن الأكوع رضي الله عنه، فأتيته فسلمنا عليه، فأخرج يديه فقال: بايعت بهاتين نبي الله** ﷺ"(۱) (ہم ربذہ کے مقام سے گذرے تو ہم سے کہا گیا کہ یہاں حضرت سلمہ بن اکوعؓ تشریف فرما ہیں، تو میں ان کی خدمت میں آیا، ہم نے انھیں سلام کیا تو انھوں نے اپنے دونوں ہاتھ بڑھائے اور فرمایا: میں نے ان دونوں ہاتھوں سے نبی اللہ ﷺ سے بیعت کی ہے)۔

اسی طرح ان فقہاء نے اس حدیث نبوی سے استدلال کیا ہے کہ: "**ما من مسلمين التقيا فأخذ أحدهما بيد صاحبه إلا كان حقا على الله عزوجل أن يحضر دعاؤهما ولا يفرق بين أيديهما حتى يغفر لهما**" (۲) (جب بھی دو مسلمان ملتے ہیں اور ان میں سے ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑتا ہے تو اللہ پر حق ہوتا ہے کہ ان دونوں کی دعاء کو سنے اور ان دونوں کے ہاتھوں کو علاحدہ نہ کرے جب تک کہ ان کی مغفرت نہ کردے)۔ وہ کہتے ہیں کہ اس حدیث اور دوسری حدیثوں کی روایات میں جمع کا صیغہ آیا ہے، اور اس کا اطلاق صرف اس مصافحہ پر ہی ہوتا ہے جو دو ہاتھوں سے ہورہا ہے ایک ہاتھ سے نہیں (۳)۔

دوسرے فقہاء کی رائے ہے کہ مصافحہ کا مشروع طریقہ لغت

(۱) اثر: "مررنا بالربذة......" کی روایت بخاری نے الادب المفرد (۲۵۳) میں کی ہے۔

(۲) حدیث: "ما من مسلمين التقيا......" کی روایت احمد (۱۴۲/۳) نے کی ہے۔ ہیثمی نے مجمع الزوائد (۳۶/۸) میں اس کو صحیح کہا ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵۴۸/۹، الفتاویٰ الہندیہ ۳۶۹/۵، عمدۃ القاری ۲۵۳/۱۱، فتح الباری ۵۶/۱۱، عون المعبود ۱۱۸/۱۴۔

میں مصافحہ کے معنی سے علاحدہ نہیں ہوگا۔ اور لغت میں صرف ہتھیلی کو ہتھیلی سے ملانے کا نام مصافحہ ہے۔

اس رائے پر استدلال حضرت عبیداللہ بن بسر کی اس روایت سے کیا گیا ہے: "**ترون كفي هذه فأشهد أني وضعتها على كف محمد** ﷺ" (۱) (تم لوگ میری یہ ہتھیلی دیکھتے ہو، میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اسے محمد ﷺ کی ہتھیلی پر رکھا ہے)۔

مصافحہ میں مستحب یہ ہے کہ ملاقات کے فوراً بعد بغیر تاخیر اور تساہلی کے مصافحہ کیا جائے، اور ملاقات ومصافحہ کے درمیان صرف اسی قدر فصل ہو جو سلام کا آغاز کرنے میں پایا جائے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**ما من مسلمين يلتقيان فيتصافحان إلا غفر لهما قبل أن يفترقا**" (۲) (جب بھی دو مسلمان ایک دوسرے سے ملاقات کریں اور ایک دوسرے سے مصافحہ کریں تو ان دونوں کے جدا ہونے سے قبل ان کی مغفرت کردی جاتی ہے)، اس حدیث میں مصافحہ کا عطف ملاقات پر حرف فا سے کیا گیا ہے، جو ترتیب وتعقیب (بعد میں ہونے) اور فوریت کا مفہوم دیتا ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ مصافحہ کا مستحب وقت ملاقات کی ابتداء ہے (۳) صرف اس سے پہلے سلام کیا جائے گا (۴)، اس کی دلیل حضرت براء بن عازبؓ کی روایت ہے کہ انھوں نے نبی ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "**ما من مسلمين يلتقيان فيسلم أحدهما على صاحبه ويأخذ بيده لا يأخذه إلا لله عز وجل ولا**

(۱) حدیث: "ترون كفي......" کی روایت احمد (۱۸۹/۴) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "ما من مسلمين......" کی روایت ابوداؤد (۳۸۸/۵) اور ترمذی (۴۷/۵) نے حضرت براء بن عازبؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) دلیل الفالحین ۳۶۶/۳، الفتوحات الربانیہ ۳۹۴/۵، عون المعبود ۱۲۰/۱۴۔

(۴) المرقاۃ ۴۵۸/۸، ۴۶۱، حاشیہ ابن عابدین ۵۴۸/۹۔

يتفرقان حتى يغفر لهما" (۱) (جب بھی دو مسلمان باہم ملتے ہیں، ایک دوسرے کو سلام کرتا ہے اور اس کا ہاتھ پکڑتا ہے اور صرف اللہ کے لئے پکڑتا ہے تو ان دونوں کے جدا ہونے سے پہلے ان کی مغفرت کردی جاتی ہے)۔

اسی طرح مستحب یہ ہے کہ مصافحہ میں ہتھیلیوں کو اتنی دیر تک پکڑے رہا جائے جس میں سلام وکلام اور مقصد وغرض کی بابت سوال سے وہ فارغ ہوجائے۔ اور مصافحہ کرنے والے کے ہاتھ سے اپنا ہاتھ جلدی کھینچنا مکروہ ہے (۲)، اس لئے کہ حضرت انسؓ روایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "**ما رأيت رجلا التقم أذن رسول الله ﷺ فينحى رأسه حتى يكون الرجل هو ينحى رأسه وما رأيت رجلا أخذ بيده فترك يده حتى يكون الرجل هو الذى يدع يده**" (۳) (میں نے نہیں دیکھا کہ کسی شخص نے رسول اللہ ﷺ سے کان میں کوئی بات کرنی چاہی ہو اور آپ ﷺ نے سر اس کی طرف سے اس وقت تک ہٹایا ہو جب تک کہ اس آدمی نے خود اپنا سر نہ ہٹالیا ہو، اسی طرح میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے آپ ﷺ کا ہاتھ پکڑا ہو پھر آپ ﷺ نے اپنا ہاتھ ہٹایا ہو جب تک کہ اس آدمی نے خود اپنا ہاتھ ہٹا نہ لیا ہو)۔

ایک دوسری روایت میں ہے: "**كان النبى ﷺ إذا لقى الرجل لا ينزع يده حتى يكون هو الذى ينزع يده ولا يصرف وجهه حتى يكون هو الذى يصرفه**" (۱) (نبی ﷺ جب کسی آدمی سے ملاقات کرتے تو اس وقت تک اپنا ہاتھ نہ کھینچتے جب تک کہ وہ آدمی خود اپنا ہاتھ نہ کھینچ لیتا اور اس کی طرف سے رخ نہ پھیرتے جب تک کہ وہ خود اپنا رخ نہ پھیر لیتا)۔ بعض حنابلہ نے کہا: مکروہ ہے کہ مصافحہ کرنے والا اپنا ہاتھ دوسرے مصافحہ کرنے والے کے ہاتھ سے اس کے کھینچنے سے پہلے کھینچے، سوائے شرمندگی اور تاخیر کے نقصان کے اندیشہ کے ساتھ، بعض فقہاء حنابلہ نے پہلے ہاتھ کھینچنے کو صرف اس شخص کے لئے مکروہ کہا ہے جس نے خود بڑھ کر مصافحہ کا آغاز نہ کیا ہو، تا آنکہ آغاز کرنے والا خود اپنا ہاتھ کھینچ لے۔ ابن تیمیہؒ نے فرمایا: اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جس شخص کو ظن غالب ہو کہ دوسرا شخص ہاتھ کھینچ لے گا تو وہ رکا رہے، ورنہ اگر دونوں کے لئے رکے رہنا مستحب ہو تو ہمیشہ پکڑے ہی رہ جائیں گے۔ پھر انھوں نے اس قول کو بہتر سمجھا ہے کہ مصافحہ کا آغاز کرنے والا ہاتھ کھینچے (۲)۔

مصافحہ کی سنت یہ بھی ہے کہ مصافحہ کرنے والا دوسرے کے انگوٹھے کو پکڑے (۳)، ہر ایک کا دوسرے کے ہاتھ کو مضبوطی سے دبانے کا جہاں تک تعلق ہے تو بعض مالکیہ نے اس بارے میں مذہب کے دو اقوال نقل کئے ہیں: ایک قول میں یہ مستحب ہے، اس لئے کہ اس میں الفت ومحبت زیادہ ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ مستحب نہیں ہے، اسی طرح مصافحہ کے بعد اپنا ہاتھ چومنے کے بارے میں بھی ان کے یہاں دو قول ہیں۔ لیکن جزولی نے کہا: مصافحہ کا طریقہ یہ ہے کہ ہر ایک اپنی ہتھیلی کو دوسرے کی ہتھیلی سے ملائے، اسے نہ دبائے، نہ ایک

---

(۱) حدیث: "ما من مسلمين يلتقيان فيسلم......" کی روایت احمد (۲۸۹/۴) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۱۱/۴۷، الآداب الشرعیہ ۲/۲۷۵، کفایۃ الطالب الربانی وحاشیہ العدوی ۲/۴۱۵، غذاء الالباب ۱/۳۲۹، ۳۳۰، الفتوحات الربانیہ ۵/۳۹۲۔

(۳) حدیث: "ما رأيت رجلا......" کی روایت ابوداؤد (۵/۱۴۶) نے کی ہے، منذری نے مختصر السنن (۷/۱۷۰) میں اسے ضعیف کہا ہے۔

---

(۱) حدیث: "كان النبى ﷺ ......" کو ابن حجر نے فتح الباری (۱۱/۵۶) میں "کتاب البر والصلۃ" لابن المبارک کی طرف منسوب کیا ہے۔

(۲) الآداب الشرعیہ ۲/۲۷۵، غذاء الالباب ۱/۳۲۹۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۹/۵۴۸۔

دوسرے کے ہاتھ کو چومے، نہ اپنا ہاتھ چومے، کہ یہ مکروہ ہے [1]۔

مصافحہ میں بڑھ کر آغاز کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت عمر بن خطابؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا التقى الرجلان المسلمان فسلم أحدهما على صاحبه فان أحبهما إلى الله أحسنهما بشراً لصاحبه فإذا تصافحا نزلت عليهما مأة رحمة للبادى منهما تسعون وللمصافح عشرة**" [2] (جب دو مسلمان باہم ملتے ہیں اور ایک دوسرے کو سلام کرتا ہے تو ان دونوں میں اللہ کو زیادہ محبوب وہ ہوتا ہے جو اپنے بھائی کا ہاتھ پکڑنے میں اچھا ہو، جب دونوں مصافحہ کرتے ہیں تو ان پر سو رحمتیں نازل ہوتی ہیں، نوے رحمتیں آغاز کرنے والے کے لئے ہوتی ہیں اور دس رحمتیں مصافحہ کرنے والے کے لئے ہوتی ہیں)۔

مصافحہ کے آداب میں سے یہ ہے کہ مصافحہ کرنے والا اللہ کی حمد اور استغفار کو بھی ملائے ہوئے کہے: "**يغفر الله لنا ولكم**" (اللہ ہماری اور تمہاری مغفرت فرمائے) اور نبی ﷺ پر درود پڑھے اور دعا کرے: "**رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَّفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَّقِنَا عَذَابَ النَّارِ**" [3] (اے ہمارے پروردگار ہم کو دنیا میں (بھی) بہتری دے اور آخرت میں (بھی) بہتری، اور ہم کو آگ کے عذاب سے بچائے رکھنا)، چہرہ پر بشاشت کے ساتھ مسکراہٹ ہو، اچھی طرح لپکے اور اچھی طرح دریافت کرے، اور یہ چیزیں سچی ہونی چاہئے۔ بایں طور کہ اس کے پیچھے جذبہ صرف اللہ کے لئے محبت ہو، کیونکہ حضرت براء بن عازب سے روایت ہے فرماتے ہیں: "**لقيت رسول الله ﷺ فأخذ بيدى فقلت يا رسول الله إن كنت لأحسب أن المصافحة للأعاجم فقال: نحن أحق بالمصافحة منهم، ما من مسلمين يلتقيان فيأخذ أحدهما بيد صاحبه مودة بينهما ونصيحة إلا القيت ذنوبهما بينهما**" [1] (میں نے رسول اللہ ﷺ سے ملاقات کی تو آپ ﷺ نے میرا ہاتھ پکڑ لیا، میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں سمجھتا تھا کہ مصافحہ عجمیوں کا طریقہ ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: ہم ان سے زیادہ مصافحہ کے حقدار ہیں، جب بھی دو مسلمان باہم ملتے ہیں اور ایک دوسرے کا ہاتھ خیرخواہی اور محبت کے ساتھ پکڑتا ہے تو ان دونوں کے درمیان گناہ معاف کردیئے جاتے ہیں)۔

مصافحہ کرنے والوں کے وضوء پر مصافحہ کا اثر:

۱۵- چونکہ مصافحہ میں مس اور چھونے کی صورت پائی جاتی ہے، اس لئے مصافحہ کرنے والوں کے وضو پر مصافحہ کے اثر کے بارے میں وہی اختلاف ہے جو چھونے کے تعلق سے فقہاء کے درمیان ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (لمس)۔

---

(۱) کفایۃ الطالب الربانی وحاشیہ العدوی ۲/ ۴۱۵، الفتوحات الربانیہ ۵/ ۳۹۲۔

(۲) حدیث: "اذا التقى الرجلان......" کی روایت بزار (کشف الاستار ۲/ ۴۱۹) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸/ ۳۷) میں اسے ضعیف کہا ہے۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۰۱۔

(۱) حدیث: "نحن احق بالمصافحة......" کی روایت ابن عدی (الکامل فی الضعفاء ۵/ ۱۷۹۳) میں کی ہے اور اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

مصاہرت

تعریف:

۱- مصاہرت لغت میں "صاھر" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے **صاھرت القوم** میں نے قوم میں شادی کر لی۔

خلیل نے کہا: صہر عورت کے گھر (سسرال) کے لوگ ہیں، انھوں نے کہا: عرب میں سے کچھ لوگ "احماء" اور "اختان" دونوں کو "اصہار" کہتے ہیں، ازہری نے کہا: صہر کا لفظ عورتوں کی ان قرابت داری کے لئے بولا جاتا ہے جو ذوی المحارم یا ذوات المحارم ہوں جیسے والدین، بھائی، ان کی اولاد، چچا، ماموں اور خالہ۔ یہ لوگ عورت کے شوہر کے لئے اُصہار ہیں، اور جو لوگ شوہر کی طرف سے اس کے محرم قرابت دار ہوں وہ عورت کے لئے اصہار ہیں۔

ابن السکیت نے کہا: ہر وہ شخص جو شوہر کی طرف سے اس کا باپ یا بھائی یا چچا میں سے ہو تو وہ لوگ احماء ہیں، اور ہر وہ شخص جو عورت کی جانب سے ہو تو وہ "اختان" ہیں، اور ان دونوں قسموں کے لئے "اصہار" بولتے ہیں (۱)۔

اصطلاح میں مصاہرت کا معنی ختونت (شادی والے رشتوں) کا حرام ہونا ہے (۲)۔

حصکفی نے صہر کی تعریف میں کہا: صہر ہر ذی رحم محرم بیوی کی جانب سے ہے جیسے اس کے باپ، دادا، اس کے چچا، اس کے ماموں اور اس کی بہنیں وغیرہ (۱)۔

(۱) القاموس المحیط، تاج العروس، المصباح المنیر، مختار الصحاح، المغرب: مادہ (صہر)۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ختن:

۲- ختن دونوں حروف پر زبر کے ساتھ لغت میں ہر وہ شخص ہے جو عورت کی طرف سے ہو جیسے باپ، بھائی، یہ عرب کے نزدیک مفہوم ہے، عام لوگوں کے نزدیک آدمی کا ختن بیٹی کا شوہر (داماد) ہوتا ہے، لیث سے مروی ہے: ختن صہر ہے، یہ وہ شخص ہے جس نے کسی قوم میں شادی کی ہے (۲)۔

فقہاء کی اصطلاح میں ختن جیسا کہ حصکفی نے ذکر کیا اپنے ہر ذی رحم محرم کا شوہر ہے جیسے اپنی بیٹیوں کے شوہر، پھوپھیوں کے شوہر، اسی طرح عورتوں کے شوہروں کی طرف سے ہر ذی رحم محرم ہے، اور کہا گیا ہے: صہر بیوی کی ماں اور اس کا باپ ہیں، ختن صرف محرم کے شوہر کو کہتے ہیں (۳)۔

ب- حمو:

۳- فیروز آبادی کے بقول حمو اور حم لغت میں بیوی کے شوہر کے باپ کا نام ہے اور شوہر یا بیوی کے اقارب میں ایک فرد ہے۔

ابن منظور نے کہا: عورت کا حمو، اور حم اور حمی اس کے شوہر کا باپ اور اس کے شوہر کا بھائی ہے، اور اسی طرح ہر وہ شخص ہے جو شوہر کی طرف سے ہو، حمو کے کئی تلفظ ہیں جیسے حما مثل قفا، حمو مثل ابو اور حم مثل اب، حمؤ میم پر جزم کے ساتھ (۴)۔

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۳۷۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۴۳۸، الاختیار ۳/ ۲۰۸۔

(۴) القاموس المحیط، لسان العرب۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

ان میں تعلق یہ ہے کہ جمو بھی اُصہار میں سے ہے۔

مصاہرت سے متعلق احکام:

مصاہرت سے چند احکام متعلق ہیں:

مصاہرت کی وجہ سے حرمت:

۴ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ چار قسم کے لوگوں میں مصاہرت کی وجہ سے دائمی حرمت ہوجاتی ہے:

الف - اصل کی بیوی یعنی باپ اور اس کے اوپر کی بیوی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَآؤُكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ" (۱) (اور ان عورتوں سے نکاح مت کرو، جن سے تمہارے باپ نکاح کر چکے ہیں، مگر ہاں جو کچھ ہو چکا (ہو چکا)۔

ب - بیوی کی اصل، یعنی بیوی کی ماں اور اس کی ماں کی ماں اور اس کے باپ کی ماں اور اس سے اوپر کی عورتیں، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "وَأُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ" (۲) (اور تمہاری بیبیوں کی مائیں)۔ جو معطوف ہے اوپر کے حکم پر: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ" (۳) (تمہارے اوپر حرام کی گئیں ہیں تمہاری مائیں)۔

ج - بیوی کے فروع، یعنی بیوی کی بیٹیاں اور اس کی بیٹیوں کی بیٹیاں اور اس کے بیٹوں کی بیٹیاں اور ان سے نیچے کی لڑکیاں، بشرطیکہ بیوی کے ساتھ جنسی تعلق ہو چکا ہو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَرَبَآئِبُكُمُ الّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِكُمْ مِّنْ نِّسَآئِكُمُ الّٰتِیْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُوْنُوْا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ" (۱) (اور تمہاری بیبیوں کی بیٹیاں جو تمہاری پرورش میں رہتی ہیں اور جو تمہاری ان بیبیوں سے ہوں جن سے تم نے صحبت کی ہے لیکن اگر ابھی تم نے ان بیبیوں سے صحبت نہ کی ہو تو تم پر کوئی گناہ نہیں)۔

د - فرع کی بیوی، یعنی اپنے بیٹے کی بیوی یا اپنے پوتے کی بیوی یا اپنی بیٹی کے بیٹے (نواسے) کی بیوی، خواہ جتنا دور یہ سلسلہ چلا جائے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَحَلَائِلُ أَبْنَآئِكُمُ الَّذِيْنَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ" (۲) (اور جو بیٹے تمہاری نسل سے ہوں ان کی بیبیاں)۔

ان میں سے ہر ایک میں تفصیل ہے، جس کے لئے اصطلاح (محرمات نکاح فقرہ ۹ اور اس کے بعد کے فقرات دیکھے جائیں)۔

فقہاء کی رائے ہے کہ مصاہرت کی بنیاد پر وقتی طور پر حرمت دو بہنوں کو جمع کرنے اور ان کو جمع کرنے میں ہے جن کے درمیان حرمت والی قرابت ہے، بایں طور کہ ان دونوں میں سے اگر ایک کو مرد فرض کیا جائے تو دوسری سے اس کا رشتہ حرام ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَأَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ" (۳) (اور یہ بھی (حرام ہے) کہ تم دو بہنوں کو یکجا کرو مگر ہاں جو ہو چکا (ہو چکا)) اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے: "أن رسول الله ﷺ نهى أن تنكح المرأة على عمتها أو العمة على ابنة أخيها أو المرأة على خالتها أو الخالة على بنت أختها" (۴) (رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا کہ عورت

---

(۱) سورۂ نساء / ۲۲۔

(۲) سورۂ نساء / ۲۳۔

(۳) سورۂ نساء / ۲۳۔

---

(۱) سورۂ نساء / ۲۳۔

(۲) سورۂ نساء / ۲۳۔

(۳) سورۂ نساء / ۲۳۔

(۴) حدیث: "نهى أن تنكح المرأة على عمتها......" کی روایت ابوداؤد (۲ / ۵۵۳) اور ترمذی (۳ / ۴۳۳) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

اوراس کی پھوپھی یاعورت اوراس کی بھتیجی، یاعورت اوراس کی خالہ یا عورت اوراس کی بھانجی کوایک ساتھ نکاح میں جمع کیا جائے)۔

تفصیل اصطلاح (محرمات نکاح فقرہ/ ۲۳) میں ہے۔

مصاہرت کے ثبوت کا ذریعہ:

۵ - چنداسباب کی وجہ سے مصاہرت ثابت ہوتی ہے، ان میں سے ایک عقد صحیح ہے۔

فقہاء کی رائے ہے کہ عقد صحیح مصاہرت کی حرمت کو ثابت کرتا ہے، صرف بیوی کی بیٹی اس سے مستثنیٰ ہے جو ربیبہ ہوتی ہے، ربیبہ اور اس کی بیٹیاں اور نیچے تک اسی وقت حرام ہوں گی جب بیوی کے ساتھ جنسی تعلق ہوگیا ہو۔

تفصیل اصطلاح (محرمات نکاح فقرہ/ ۱۰، ۱۱) میں ہے۔

تراجم فقہاء

جلد ۳۷ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

آلوسی: یہ محمود بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص میں گذر چکے۔

آمدی: یہ علی بن ابی علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابراہیم نخعی: یہ ابراہیم بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن ابی الصیف یمنی (؟-۶۰۹ھ)
یہ محمد بن اسماعیل بن علی ابوعبداللہ ابن ابی الصیف ہیں، فقیہ شافعی، یمنی ہیں، انھیں فقیہ حرم کہا جاتا ہے، ایک مدت تک مکہ میں رہے اور تدریس وافتاء کے فرائض انجام دیتے رہے، ان کو حدیث کا خاص علم تھا۔

بعض تصانیف: ''المیمون'' ہے، جس میں انھوں نے ان احادیث کو جمع کیا ہے جو یمن اور اہل یمن کے فضائل کے بارے میں آئی ہیں، اور چالیس شہروں کے چالیس شیوخ کی سند سے مروی چالیس احادیث کا مجموعہ بھی ہے، ان کی دوسری تصنیفات بھی ہیں اور ان کی اسانید اکثر اہل یمن کی ہیں۔

[طبقات الشافعیہ ۴۶/۸؛ الأعلام ۲۶۱/۶؛ طبقات فقہاء الیمن رص ۲۴۷]

ابن ابی عصرون (۴۹۲-۵۸۵ھ)
یہ عبداللہ بن محمد بن ہبۃ اللہ بن علی بن المطہر بن ابی عصرون ہیں، کنیت ابوسعد، لقب شرف الدین اور نسبت تمیمی ہے، ابن ابی عصرون سے مشہور ہیں، دمشق آئے، وہاں کے قاضی القضاۃ تھے، اور عالم و سربراہ ہوئے، شافعی فقیہ تھے، دمشق کا مدرسہ عصرونیہ ان ہی کی طرف منسوب ہے، قاضی مرتضیٰ بن شہرزوری، ابوعبداللہ الحسین بن خمیس الموصلی، ابوعلی الفارقی اور ابوالفتح بن برہان وغیرہ سے فقہ حاصل کیا، ان سے ابونصر بن شیرازی اور ابومحمد بن قدامہ وغیرہ نے روایت کیا۔

بعض تصانیف: ''صفوۃ المذهب علی نهایة المطلب''، ''الانتصار''، ''المرشد''، ''الذریعة فی معرفة الشریعة''، ''التیسیر'' اختلافیات میں، ''فوائد المهذب''، '' التنبیه فی معرفة الاحکام'' اور'' الموافق والمخالف'' ہیں۔

[طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ۲۳۷/۴-۲۳۸؛ الاعلام ۲۶۸/۴]

ابن ابی لیلیٰ: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن ابی ہریرۃ یہ الحسین بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص میں گذر چکے۔

ابن الاثیر: یہ مبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن تمیم: یہ محمد بن تمیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبد الحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن جریج: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن جریر الطبری: یہ محمد بن جریر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن جماعہ: یہ عبدالعزیز بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

ابن الجوزی: یہ عبدالرحمٰن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابن الحاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ الحسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابن حبان: یہ محمد بن حبان ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابن حجر الہیتمی: یہ احمد بن حجر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن الحداد (۲۶۴ - ۳۴۴ھ)

یہ محمد بن احمد بن محمد بن جعفر ہیں، کنیت ابوبکر اور نسبت کنانی، مصری ہے، شافعی ہیں، ابن حداد سے معروف ہیں، فقیہ ہیں، علم قرآن، حدیث، رجال، کنیت، فرائض، نحو، لغت، شعر اور احوال ناس پر یکساں دستگاہ رکھتے تھے، مصر میں قضاء کے عہدہ پر فائز ہوئے، امور قضاء میں ماہر تھے، دارقطنی نے کہا ہے: ابن الحداد کثیر الحدیث تھے، نسائی کے علاوہ کسی اور سے حدیث روایت نہیں کی، ابن یونس نے کہا: ابن الحداد نحو اور فرائض کا اچھا علم رکھتے تھے، مذہب شافعی کی فقہ کے حافظ تھے، حدیث کا علم نسائی سے حاصل کیا اور فقہ محمد بن عقیل الفریابی، بشر بن نصر اور منور بن اسماعیل بن بحر وغیرہ سے حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "آداب القضاء"، "الفتاویٰ"، "جامع الفقه"، "کتاب الفروع"، اور "الباهر" فقہ میں ہے۔

[طبقات الشافعیہ ۳/۷۹؛ البدایہ والنہایہ ۱۱/۲۲۹؛ سیر اعلام النبلاء ۱۵/۴۴۵-۴۵۱؛ معجم المؤلفین ۸/۲۰۳]

ابن حمدان: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص میں گذر چکے۔

ابن حنبل: یہ احمد بن حنبل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن حیان: یہ محمد بن یوسف ابو حیان اندلسی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص میں گذر چکے۔

ابن دقیق العید: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبد الرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن رزین: یہ عبد اللطیف بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۳ ص میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن الرفعہ: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص میں گذر چکے۔

ابن سحنون: یہ محمد بن عبد السلام ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

ابن السراج (؟-۷۷۱ھ)

یہ محمود بن احمد بن مسعود بن عبد الرحمٰن ہیں، نسبت قونوی، دمشقی ہے، حنفی ہیں، ابن السراج سے معروف ہیں، فقیہ، اصولی، متکلم ہیں، دمشق میں حنفیہ کی مسند قضاء پر فائز ہوئے، سن ۷۲۸ھ میں دمشق کے اندر مدرسہ ریحانیہ میں تدریس کے فرائض انجام دیئے، لکھنوی ہندی نے کہا ہے: وہ عالم وفاضل تھے، علوم عقلیہ ونقلیہ میں یکساں دستگاہ رکھتے تھے، انھوں نے جلال الدین الخبازی کے واسطے سے اپنے والد ابو العباس احمد سے، نیز عبد العزیز البخاری اور محمد بن عبد الستار کردری سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "المنهى فى شرح المغنى" اصول فقہ میں، "القلائد شرح العقائد"، "التقرير شرح تحرير القدورى"، "الزبدة شرح العمدة"، "تهذيب أحكام القرآن"، "خلاصة النهاية فى فوائد الهداية"، "التكملة فى فوائد الهداية"، "المعتمد مختصر مسند ابى حنيفة"، "مقدمه فى رفع اليدين فى الصلاة" اور "مشرق الانوار فى مشكل الآثار"۔

[الفوائدالبہیہ ۲۰۷؛ کشف الظنون ۱/۱۷۳؛ الجواہرالمضیہ ۴۳۶-۴۳۵/۳]

ابن زبالة (؟-۱۷۹ھ سے قبل زندہ تھے)

یہ محمد بن الحسن بن زبالہ ہیں، فقیہ ومؤرخ تھے، مالک بن انس کے اصحاب میں سے تھے۔

بعض تصانیف: "أخبار المدينة"۔

[ہدیۃ العارفین ۹/۲؛ کشف الظنون ۲۹/۱؛ معجم المؤلفین ۱۹۱/۹]

ابن سلمون (۶۶۹-۷۴۱ھ)

یہ عبداللہ بن علی بن عبداللہ بن علی بن سلمون ہیں، کنیت ابومحمد اورنسبت کنانی، غرناطی ہے، علم وفضل اور اخلاق کے معاملہ میں یکتائے روزگار اور یگانہ عصر تھے، بہت سے فنون میں امام تھے، ابوالحسن بن فضیلہ اور ابوالحسن غرناطی وغیرہ سے پڑھا، حضرمی کہتے ہیں کہ میں نے ان سے پڑھ کر اورسن کر بہت سا علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "الشافي في تحرير ماوقع من الخلاف بين التبصرة والكافي" فقہ مالکی کی جزئیات میں۔

[شجرۃ النور الزکیہ/۲۱۴؛ الاعلام ۲۴۳/۴؛ تاریخ ابن خلدون ۲۶۱/۷]

ابن السمعانی: یہ منصور بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ص میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:

ان کے حالات ج۱ص میں گذر چکے۔

ابن شاش: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ص میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:

ان کے حالات ج۲ص میں گذر چکے۔

ابن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج۱ص میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج۱ص میں گذر چکے۔

ابن عات (۵۴۲-۶۰۹ھ)

یہ احمد بن ہارون بن احمد بن جعفر بن عات ہیں، کنیت ابوعمر اورنسبت نفزی، شاطبی، اندلسی ہے، (نفزۃ: نون کے فتحہ، فا کے سکون اور زاء کے فتحہ کے ساتھ اوراس کے بعد تاء تانیث ہے، ایک بڑا قبیلہ ہے)، حدیث کے عالم اور تاریخ داں تھے، انھوں نے اپنے والد علامہ ابومحمد، ابوالحسن بن ہزیل اور حافظ علیم بن عبدالعزیز وغیرہ سے حدیث سنی، آپ کثرت سے روایت کرنے والے حفاظ حدیث میں سے تھے، ابن الأبار کہتے ہیں: آپ ایسے حافظ حدیث تھے کہ متن حدیث کے ساتھ ساتھ سند بھی زبانی نقل کرتے، عقاب کی جنگ میں شریک تھے، جس نے اندلس کو ویران کر کے رکھ دیا، اسی میں کہیں گم ہوگئے کہ نہ آپ زندہ مل سکے اور نہ مردہ۔

بعض تصانیف: "النزهة في التعريف بشيوخ الوجهة" اور "ريحانةالنفس وراحة الأنفس في ذكر شيوخ الأندلس" یہ دونوں تراجم میں ہیں۔

[سیر اعلام النبلاء ۲۲/۱۳؛ شذرات الذہب ۳۶/۵؛
الاعلام ۱/۲۵۱؛ الدیباج المذہب ۱/۲۳۱]

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ عبداللہ بن عبدالحکم ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابن علان: یہ محمد علی بن محمد علان ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن عمرو: یہ عبداللہ بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن عیینہ: یہ سفیان بن عیینہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص میں گذر چکے۔

ابن غازی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ اسماعیل بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص میں گذر چکے۔

ابن لبابہ: یہ محمد بن عمر بن لبابہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ابن ماجہ: یہ محمد بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ابن المبارک: یہ عبداللہ بن المبارک ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابن مسدی (۵۹۸-۶۶۳ھ)

یہ محمد بن یوسف بن موسیٰ بن یوسف ہیں، کنیت ابوبکر، لقب جمال الدین اور نسبت ازدی، المہلبی، غرناطی ہے، ابن مسدی سے معروف ہیں، محدث، حافظ، حنبلی فقیہ، قاری، ادیب اور شاعر تھے۔
بعض تصانیف: "إعلام الناسک بأعلام المناسک"، "معجم الشیوخ"، "المسند الغریب"، جو علماء حدیث کے مذاہب کا مجموعہ ہے اور "الأربعون المختارة فی فضل الحج والزیارة"۔

[معجم المؤلفین ۱۲/ ۱۴۰؛ تذکرة الحفاظ ۴/ ۲۳۲؛ شذرات الذہب ۵/ ۳۱۳]

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ابن المسیب: یہ سعید بن المسیب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص میں گذر چکے۔

ابن المقری: یہ اسماعیل بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ابن المنیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص میں گذر چکے۔

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابن النجار: یہ محمد بن احمد الفتوحی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن ہشام (۷۰۸-۷۶۱ھ)
یہ عبداللہ بن یوسف بن احمد بن عبداللہ بن ہشام ہیں، کنیت ابومحمد اور لقب جمال الدین انصاری ہے، ابن ہشام سے معروف ہیں، فقیہ، نحوی ہیں، علم معانی، بیان اور عروض وغیرہ میں بھی دستگاہ رکھتے تھے۔ انھوں نے شیخ تاج الدین فاکہانی، شیخ تاج الدین تبریزی اور شہاب الدین عبداللطیف ابن المرحل وغیرہ سے پڑھا، عربی زبان میں اتنی پختگی حاصل کی کہ اپنے ہمعصروں پر فوقیت لے گئے، اہل مصر کی ایک جماعت نے آپ سے پڑھا، آپ اپنی زندگی ہی میں اتنے مشہور ہوگئے کہ لوگ آپ کے پاس آنے لگے، لہٰذا آپ طلباء کے فائدہ کے لئے مجلس لگاتے، آپ انوکھے فوائد، دقیق مباحث اور عجیب وغریب استدراکات کے بیان میں منفرد تھے۔
بعض تصانیف: "**شرح الجامع الصغیر لمحمد بن حسن الشیبانی**" فقہ حنفی کی جزئیات میں، "**قطر الندی وبل الصدی**"، "**مغنی اللبیب**" اور "**عمدۃ الطالب فی تحقیق تعریف ابن الحاجب**"۔
[الدرر الکامنہ ۳/ ۹۳؛ النجوم الزاہرۃ ۱/ ۶۱؛ معجم المؤلفین ۶/ ۱۶۳-۱۶۴]

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابن یونس: یہ احمد بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص میں گذر چکے۔

الابہری: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲۷ ص میں گذر چکے۔

ابواسحاق اسفرائینی: یہ ابراہیم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابواسحاق شیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابواسحاق مروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابوایوب انصاری: یہ خالد بن زید ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص میں گذر چکے۔

ابوبکر بن ابی شیبہ: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابوبکرالبلخی (؟-۳۳۳ھ)

یہ محمد بن احمد ہیں، کنیت ابوبکر الاسکاف اور نسبت بلخی ہے، حنفی فقیہ اور جلیل القدر امام ہیں، انھوں نے ابوسلیمان جوزجانی کے واسطے سے محمد بن مسلمہ سے فقہ حاصل کیا، اور ان سے ابوبکر الاعمش، محمد بن سعید اور ابوجعفر ہندوانی سے فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "شرح الجامع الکبیر للشیبانی" فقہ حنفی کی جزئیات میں۔

[الفوائدالبھیہ/۱۶۰؛ معجم المؤلفین ۸/ ۲۳۳]

ابوبکرالجراعی (۸۲۵-۸۸۳ھ)

ابوبکر بن زید بن ابی بکر بن زید بن عمر بن محمود ہیں، لقب تقی الدین الجراعی اور نسبت الحسنی، الدمشقی، الصالحی ہے، الجراعی سے معروف ہیں، حنبلی فقیہ ہیں، قضاء کے عہدہ پر فائز ہوئے۔ انھوں نے یحییٰ العبدوس سے قرآن، العمدۃ، العزیزی تفسیر میں، الخرقی اور النظام المذہب دونوں فقہ میں ہیں، پڑھا، پھر دمشق آئے اور یہاں انھوں نے التقی بن قندس سے فقہ حاصل کیا اور ان کے ساتھ رہے، اور فقہ، اصول فقہ، فرائض، عربی زبان، معانی اور بیان میں ان سے فائدہ اٹھایا، اور شیخ عبدالرحمٰن بن سلیمان کو بھی لازم پکڑے رہے اور اپنے کام میں مشغول رہے یہاں تک کہ اپنے فن میں ماہر ہوگئے، اور دمشق میں مذہب حنبلی کے فضلاء اعیان میں ان کا شمار ہونے لگا، اور تدریس وافتاء اور افادہ کی مجلس انھوں نے لگائی۔

بعض تصانیف: "غایة المطلب فی معرفة المذهب"، "تصحیح الخلاف المطلق"، "الألغاز الفقهیه"، "شرح أصول ابن اللحام"، "الترشیح فی بیان مسائل الترجیح" اور "تحفة الراکع"۔

[الضوء اللامع ۱۱/ ۳۲؛ شذرات الذهب ۷/ ۳۳۳؛ معجم المؤلفین ۳/ ٦۲]

ابوبکرالجصاص: یہ احمد بن علی ہیں

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابوبکرالشامی (۴۰۰-۴۸۸ھ)

یہ محمد بن المظفر بن بکران بن عبدالصمد، قاضی القضاۃ ہیں، کنیت ابوبکر اور نسبت الشامی، الحموی ہے، شافعی فقیہ واصولی ہیں، انھوں نے قاضی ابوالطیب طبری سے فقہ حاصل کیا، ان کی تعلیق کو اس طرح یاد رکھتے تھے، گویا وہ ان کی نگاہوں کے سامنے ہو، سن ۴۷۸ میں قضاء کے عہدہ پر فائز ہوئے، سمعانی کہتے ہیں: وہ مذہب شافعی کے پختہ عالموں میں سے تھے، انھیں فقہ کے اسرار ورموز سے واقفیت تھی، وہ متقی، زاہد اور طریقہ سلف پر کاربند تھے۔

بعض تصانیف: "البیان فی أصول الفقه"۔

[طبقات الشافعیہ لابن قاضی شہبہ ۱/ ۲۷۱؛ طبقات الشافعیہ للسبکی ۳/ ۸۳؛ البدایہ والنہایہ ۱۲/ ۱۵۱؛ معجم المؤلفین ۱۲/ ۳۸]

ابوبکر بن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابوبکرالواسطی (۲۱۰ کے بعد پیدا ہوئے-۳۱۲ھ)

یہ محمد بن محمد بن سلیمان بن الحارث ہیں، کنیت ابوبکر اور نسبت واسطی، ازدی، باغندی ہے، محدث، حافظ کبیر ابن محدث ابوبکر ہیں، انھوں نے علی بن المدینی، ابوبکر بن ابی شیبہ، ہشام بن عمار اور سوید

بن سعید وغیرہ سے حدیث سنی، اوران سے ابن عقدہ، قاضی محاملی، محمد بن مخلد، ابوبکر شافعی، طبرانی اور ابواحمد حاکم وغیرہ نے حدیث کی روایت کی، عمر بن حسن الاشنانی کہتے ہیں کہ میں نے محمد بن احمد بن ابی خیثمہ سے سنااور ابوبکر الباغندی کا ذکران سے کیا گیا تو انھوں نے کہا: وہ ثقہ اور کثیر الحدیث ہیں، اگر وہ موصل میں ہوتے تو تم لوگ ان کے پاس جاتے، دارقطنی کہتے ہیں: کثیر التدلیس ہیں، جس کو نہیں سنا اسے بھی بیان کرتے ہیں اور کبھی کبھی سرقہ کرتے ہیں، ابن الخطیب کا کہنا ہے: میں نے اپنے بہت سے شیوخ کو دیکھا کہ ان کی حدیث کو حجت مانتے ہیں اور اپنی صحیح میں اس کی روایت کرتے ہیں۔

بعض تصانیف: "ما رواه الأكابر عن الأصاغر من الأفراد"، "مسند عمر بن عبدالعزيز" اور "الأمالي"۔

[سیرأعلام النبلاء ۱۴/ ۳۸۳-۳۸۸؛ الاعلام ۷/ ۱۹؛ معجم المؤلفین ۱۱/ ۲۲۰]

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص میں گذر چکے۔

ابوجعفر بن رزق (۳۹۰-۴۷۷ھ)

یہ احمد بن محمد بن رزق ہیں، کنیت ابوجعفر اور نسبت قرطبی ہے، فقیہ، حافظ ہیں، ابن قطان اور ابومحمد بن عتاب سے فقہ حاصل کی، ابن عبدالبر سے حدیث سنی، اوران سے ابوالولید بن رشد، قاسم بن الاصبغ اور ہشام بن اسحاق وغیرہ نے فقہ حاصل کی۔ ابن بشکوال کہتے ہیں: تفقہ اور مناظرہ میں قرطبہ کے طلبہ فقہ کا ان ہی پر مدار تھا۔

[شجرۃ النور الزکیہ/ ۱۲۱؛ سیر اعلام النبلاء ۱۸/ ۵۶۳]

ابوجعفر الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص میں گذر چکے۔

ابوجعفر الفقیہ: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج۴ ص میں گذر چکے۔

ابوجعفر الہندوانی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج۴ ص میں گذر چکے۔

ابوحامد اسفرائینی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص میں گذر چکے۔

ابوحامد الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص میں گذر چکے۔

ابوداؤد: یہ سلیمان بن اشعث ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص میں گذر چکے۔

ابوالدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج۳ ص میں گذر چکے۔

ابوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابوسعید الاصطخری: یہ حسن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابوسعید خدری: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابوسلیمان: یہ موسیٰ بن سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

ابوالشعثاء: یہ جابر بن زید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابوطاہر الدباس: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابوالطیب الطبری: یہ طاہر بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص میں گذر چکے۔

ابوالعباس بن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ابوعبدالرحمٰن بن بنت الشافعی (؟-۲۹۵ھ)

یہ احمد بن محمد بن عبداللہ بن محمد بن العباس بن عثمان بن شافع ہیں، یہ امام شافعی کے نواسے ہیں، کنیت ابوعبدالرحمٰن ہے، اور ایک قول ہے کہ ابومحمد ہے، ابوحفص المطوعی اپنی کتاب شیوخ المذہب میں کہتے ہیں: ان کی کنیت ابوعبدالرحمٰن ہے، اور ان کا نام احمد بن محمد ہے، انھوں نے اپنے والد اور ابوالولید بن ابی النجار سے روایت کیا، اور ان سے امام ابویحییٰ الساجی نے روایت کیا، ابوالحسین الرازی نے ذکر کیا ہے کہ وہ وسیع العلم اور جلیل القدر فاضل تھے، کہا گیا کہ آل شافع میں امام شافعی کے بعد ان سے زیادہ جلیل القدر کوئی نہیں ہوا۔

[تہذیب الأسماء واللغات ۱/ ۱۱۳؛ شذرات الذہب ۲/ ۱۵۴؛ تہذیب التہذیب ۱/ ۳۵؛ طبقات الشافعیہ لابن قاضی شہبہ ۳/ ۷۵؛ النجوم الزاہرہ ۳/ ۴۴]

ابوعبداللہ الحناطی (۴۰۰ھ کے بعد وفات ہوئی)

یہ حسین بن محمد بن حسن الطبری شافعی ہیں، نسبت الحناطی ہے (حناطی حا کے فتحہ کے ساتھ، اس کے بعد نون پر تشدید ہے، اہل طبرستان کی ایک جماعت کی یہ نسبت ہے، ان ہی میں سے یہ بھی تھے)، فقیہ ہیں، قاضی ابوالطیب نے باب التحفظ فی الشہادۃ عندالکلام میں اپنی تعلیق کے اندر حناطی پر گفتگو کرتے ہوئے کہتے ہیں: حناطی امام شافعی کی کتابوں اور ابوالعباس کی کتابوں کے حافظ تھے، انھوں نے عبداللہ بن عدی اور ابوبکر احمد بن ابراہیم اسماعیلی وغیرہ سے حدیث کی روایت کی، اور ان سے ابومنصور محمد بن احمد بن شعیب الرویانی اور قاضی ابوالطیب الطبری وغیرہ نے روایت کی، اور ان کی کئی نفیس اور کثیر الفائدہ اور انوکھے واہم مسائل والی عمدہ تصانیف بھی ہیں۔

بعض تصانیف: "الکفایہ فی الفروق" اور "الفتاویٰ"۔

[طبقات الشافعیہ ۳/ ۱۶۰؛ تہذیب الأسماء واللغات ۲/ ۲۵۴؛ معجم المؤلفین ۴/ ۴۸]

ابوعبید: یہ قاسم بن سلام ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ابوعلی السنجی: یہ حسین بن شعیب ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

ابوعلی الطبری: یہ حسین بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ابوعمران الفاسی (۳۶۰-۴۳۰ھ)

یہ موسیٰ بن عیسیٰ بن ابی الحاج ہیں، کنیت ابوعمران اور نسبت بربری، الزنانی، فاسی ہے، مالکی، فقیہ ہیں، حاتم بن محمد کہتے ہیں: ابوعمران لوگوں میں سب سے زیادہ جاننے والے اور یاد رکھنے والے تھے، انھوں نے حفظ فقہ کے ساتھ حفظ حدیث اور اس کے معانی کی معرفت کا اہتمام کیا، کئی قراءت میں تجوید کے ساتھ قرآن پڑھتے تھے، فن رجال اور جرح وتعدیل میں بھی ان کو معرفت حاصل تھی، اندلس کے مختلف علاقوں کے لوگوں نے ان سے علم حاصل کیا، میں نے ان سے زیادہ وسیع علم والا اور کثرت سے روایت کرنے والا کسی کو نہیں پایا۔

ابوعمرو الدانی کہتے ہیں: اس امام سے علماء اور فقہاء کی ایک بڑی جماعت نے علم حاصل کیا، انھوں نے قیروان کو اپنا وطن بنایا، جہاں انھیں علم کی ریاست حاصل ہوئی، ابوالحسن القابسی سے فقہ حاصل کیا، اور قرطبہ گئے، جہاں انھوں نے الاصیلی اور احمد بن قاسم وغیرہ سے فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "**الفهرست**" اور "**التعاليق على المدونة**"۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۷/۵۴۵؛ شجرة النور الزکیه ۱/۱۰۶؛ الدیباج المذہب ۲/۳۳۷؛ الاعلام ۸/۲۷۸]

ابوعمرو الدانی: یہ عثمان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص میں گذر چکے۔

ابوعمرو بن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ابوقتادہ: یہ حارث بن ربعی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ابواللیث سمرقندی: یہ نصر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ابومحمد الجوینی: یہ عبداللہ بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ابوالمعالی (؟-۶۰۶ھ)

یہ اسعد اور ایک نام محمد بن برکات بن المؤمل، قاضی وجیہ الدین ہیں، ابوالمعالی اور نسبت تنوخی ہے، حنبلی ہیں، اور مختصراً ان کے باپ کے بارے میں ابوالمنجا اور دادا کے بارے میں ابوالبرکات کہا جاتا ہے۔

بعض تصانیف: "**الخلاصه**" فقہ میں، "**العمدة**" فقہ میں، "**النهاية فی شرح الهداية**" دس سے زائد جلدوں میں، اس کتاب میں مذہب کے بارے میں بہت سے غیر معروف مسائل اور

جزئیات ہیں، اور ظاہر یہ ہے کہ وہ اصحاب مذہب کے علاوہ دوسروں کی کتابوں سے انھیں نقل کرتے تھے، اوراپنی رائے میں مذہب کے تقاضہ کے مطابق ان کی روایت کرتے تھے۔
[مفاتیح الفقہ الحنبلی ۲/۱۰۵]

ابوموسیٰ اشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص میں گذر چکے۔

ابوالوفاء عبدالملک (۵۵۵-۶۴۱ھ)

یہ عبدالملک بن عبدالحق بن عبدالوہاب بن عبدالواحد بن شیخ ابی الفرج ابن الحنبلی، فقیہ ابوالوفاء ہیں، انھوں نے اسکندریہ میں سلفی سے، مکہ میں مبارک ابن الطباخ سے اور دمشق میں ابوالحسین بن الموازینی سے سماعت کی اور حدیث روایت کی، اور ان سے ابن الخلال، ابن مشرف اور عبدالرحمٰن بن الاسفرائینی نے حدیث کی روایت کی۔

[ذیل طبقات الحنابلہ ۲/۲۲۶، ۲۲۷؛ سیر اعلام النبلاء ۲۳/۹۴؛ النجوم الزاہرہ ۶/۳۴۹؛ شذرات الذہب ۵/۲۱۲]

ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص میں گذر چکے۔

الأبیاری: یہ علی بن اسماعیل الابیاری ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص میں گذر چکے۔

اُبی بن کعب:
ان کے حالات ج۳ ص میں گذر چکے۔

الاجہوری: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج۱ ص میں گذر چکے۔

الاذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص میں گذر چکے۔

الازہری: یہ محمد بن احمد الازہری ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص میں گذر چکے۔

اسامہ بن زید:
ان کے حالات ج۴ ص میں گذر چکے۔

اسحاق بن ابراہیم:
ان کے حالات ج۱ ص میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج۱ ص میں گذر چکے۔

اسماء بنت ابی بکر الصدیق:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الأسنوی: یہ عبدالرحیم بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

اصبغ: یہ اصبغ بن الفرج ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

الأوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ب

البابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

البراء بن عازب:
ان کے حالات ج ۶ ص میں گذر چکے۔

البرزلی: یہ ابوالقاسم بن احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

البرکوی: یہ محمد بن پیر علی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

البغوی: یہ حسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

البلقینی: یہ عمر بن رسلان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

البنانی: یہ محمد بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

البندنیجی: یہ محمد بن ہبۃ اللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

البیجوری: یہ ابراہیم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

البیضاوی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص میں گذر چکے۔

البیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ت

الترمذی: یہ محمد بن عیسیٰ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

التسولی: یہ علی بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص میں گذر چکے۔

التمرتاشی: یہ محمد بن صالح ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

التھانوی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:

ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

جابر بن عبداللہ:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص میں گذر چکے۔

الجلاّبی (؟-؟)

ابن عابدین نے ان کا ذکر الدر المختار پر اپنے حاشیہ (۱/۴۴۵) میں کیا ہے، اور ان کی کتاب الصلاۃ سے ایک فقہی مسئلہ بھی نقل کیا ہے، ابوالوفاء نے بھی کتاب الصلاۃ کو ان کی طرف منسوب کیا ہے۔

حاجی خلیفہ کہتے ہیں: صلاۃ الجلابی ابو محمد طاہر کی ہے۔

اور جلاب، آمد کا ایک شہر ہے، اور ایک قول ہے کہ اس کا ایک گاؤں ہے۔ ہمارے پاس موجود تراجم کی کتابوں میں ان کے مکمل حالات ہمیں نہیں ملے۔

[الجواہر المضیہ ۴/۱۷۵؛ کشف الظنون ۲/۱۰۸۱]

ح

حسن البصری: یہ حسن بن یسار ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

حسن بن علی:

ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبد الرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الحلبی: یہ ابراہیم بن محمد الحلبی ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

حماد بن ابی سلیمان:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

حماد بن زید (۹۸-۱۷۹ھ)

یہ حماد بن زید بن درہم ہیں، کنیت ابو اسماعیل اور نسبت ازدی،

بصری، جہضمی ہے، ابوحاتم بن حبان کہتے ہیں: وہ نابینا تھے، اور اپنی پوری حدیث کے حافظ تھے، انھوں نے اَبان بن تغلب، ابراہیم بن عقبہ، اُزرق بن قیس، اسحاق بن سوید العدوی اور انس بن سیرین وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے احمد بن ابراہیم موصلی، احمد بن عبدالملک بن واقد، اسحاق بن عیسیٰ بن الطباع، اسود بن عامر اور بشر بن معاذ وغیرہ نے روایت کی۔ عبدالرحمٰن بن مہدی کہتے ہیں: حدیث کے چار امام ہیں: اوزاعی، مالک بن انس، سفیان ثوری اور حماد بن زید۔ محمد بن سعد کہتے ہیں: حماد بن زید بن درہم جن کی کنیت ابواسماعیل ہے، عثمانی تھے، اور ثقہ، ثبت، حجت اور کثرت حدیث والے تھے۔

[تہذیب التہذیب ۳/۹-۱۱؛ تہذیب الکمال ۷/۲۳۹-۲۵۲؛ طبقات ابن سعد ۷/۲۸۶]

الحموی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱۰ ص میں گذر چکے۔

حنظلہ بن قیس الانصاری (؟-؟)

یہ حنظلہ بن قیس بن عمرو بن حصن بن خلدہ بن مخلد بن عامر بن زریق ہیں، نسبت انصاری الزرقی مدنی ہے۔

ابوعمر بن عبدالبر نے الاستیعاب میں ان کے بارے میں واقدی کا یہ قول ذکر کیا ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے عہد میں پیدا ہوئے اور وہ بلاشبہ تابعی ہیں۔

انھوں نے عمر، عثمان، رافع بن خدیج، ابن زبیر اور عبداللہ بن عامر وغیرہ سے روایت کیا، اور ان سے ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن، عثمان بن محمد الاخنسی، مصعب بن ثابت بن عبداللہ بن الزبیر اور یحییٰ بن سعید انصاری وغیرہ نے روایت کیا۔ محمد بن سعد واقدی کے حوالہ سے کہتے ہیں: وہ ثقہ اور قلت حدیث والے تھے، زہری کے حوالہ سے بیان کیا گیا ہے کہ انھوں نے کہا: میں نے انصار میں سے حنظلہ بن قیس سے زیادہ پختہ اور بہتر رائے رکھنے والا کسی کو نہیں پایا، ایسا معلوم ہوتا کہ گویا وہ قریشی ہوں۔ ترمذی کے علاوہ جماعت نے ان کی روایت لی ہے۔

[اسد الغابہ ۲/۶۱؛ الطبقات ۵/۷۳؛ تہذیب التہذیب ۳/۶۳؛ تہذیب الکمال ۷/۴۵۳، ۴۵۴]

خ

الخادمی: یہ محمد بن محمد بن مصطفیٰ ہیں:
ان کے حالات ج۶ ۳ ص میں گذر چکے۔

الخرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص میں گذر چکے۔

الخصاف: یہ احمد بن عمرو ہیں:
قان کے حالات ج۱ ص میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الخلال: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

خواہر زادہ: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

خیر الدین الرملی: یہ خیر الدین بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

د

الدارقطنی: یہ علی بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

الدارمی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الدینوری: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص میں گذر چکے۔

ذ

الذہبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ر

الرازی: یہ احمد بن علی الجصاص ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الراغب: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ٦ ص میں گذر چکے۔

رافع بن خدیج:
ان کے حالات ج ٣ ص میں گذر چکے۔

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الربیع: یہ الربیع بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ٢ ص میں گذر چکے۔

ربیعہ الرأی: یہ ربیعہ بن فروخ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الرحیبانی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:
ان کے حالات ج ٢ ص میں گذر چکے۔

الرملی: یہ احمد بن حمزہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیر الدین الرملی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الرہونی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الرویانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ز

الزرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ٢ ص میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

زکریا الانصاری: یہ زکریا بن محمد انصاری ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

زید بن اسلم:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الزیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

س

سالم بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

السبکی: یہ علی بن عبدالکافی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

السبکی: یہ عبدالوہاب بن علی بن عبدالکافی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

سعید بن العاص (۳-۵۹ھ)

یہ سعید بن العاص بن سعید بن امیہ بن عبدالشمس بن عبد مناف، نسبت اموی، قرشی ہے صحابی ہیں، فاتح امیر و والی ہیں، حضرت عمر بن خطابؓ کی گود میں پرورش پائی، حضرت عثمانؓ نے انھیں کوفہ کا گورنر بنایا، حضرت معاویہؓ کے عہد میں کئی مرتبہ مدینہ کے والی ہوئے، فتنہ سے الگ تھلگ رہے، اور انھوں نے ایسا کرکے اچھا کیا، اور جب آپ کوفہ کے والی تھے اس وقت طبرستان پر چڑھائی کی اور اسے فتح کرلیا۔ انھوں نے نبی ﷺ سے مرسلاً روایت کی اور حضرت عمرؓ، عثمانؓ اور عائشہؓ سے روایت کی، اور ان سے ان کے دونوں بیٹے عمر اور یحییٰ نے، اور سالم بن عبداللہ بن عمر اور عروہ بن زبیر وغیرہ نے روایت کی۔ حضرت عثمانؓ نے مصحف کی کتابت کے لئے جن لوگوں کا انتخاب کیا ان میں سے ایک سعید بن العاص بھی تھے، اس لئے کہ آپ فصیح اللسان تھے اور آپ کا لہجہ رسول اللہ ﷺ کے لہجہ کے مشابہ تھا۔

[سیر اعلام النبلاء ۳/۴۴۴-۴۴۹؛ تہذیب التہذیب ۴/۴۸؛ الاعلام ۳/۱۴۸]

سعید بن عبدالعزیز:
ان کے حالات ج ۱۳ ص میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

سفیان الثوری:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

سفیان بن عیینہ:
ان کے حالات ج ۷ ص میں گذر چکے۔

سفیان بن وہب الخولانی (؟-۸۲ھ)

یہ سفیان بن وہب ہیں، کنیت ابوایمن اور نسبت الخولانی، مصری ہے، صحابی ہیں، امراء میں سے تھے، حجۃ الوداع کے موقع پر نبی علیہ السلام کے ساتھ حج کیا، فتح مصر میں شریک رہے، عبدالعزیز بن مروان کے عہد میں امیر ہوتے ہوئے سن ۶۰ھ میں افریقہ پر چڑھائی کی۔

نبی علیہ السلام، حضرت عمرؓ اور حضرت زبیر بن العوامؓ سے حدیث روایت کی، اور ان سے ابوعشانہ المعافری، بکر بن سوادہ، یزید بن حبیب اور مغیرہ بن زیاد وغیرہ نے روایت کی۔ مگر ابن سعد اور بخاری نے انھیں تابعین میں شمار کیا ہے۔

[الاصابہ ۵۸/۲؛ الاعلام ۱۵۹/۳؛ سیر اعلام النبلاء ۴۵۲/۳، ۴۵۳]

سلمان الفارسی:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

سلیمان بن یسار:
ان کے حالات ج ۱۴ ص میں گذر چکے۔

سمرۃ بن جندب:
ان کے حالات ج ۵ ص میں گذر چکے۔

السمنانی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۶ ص میں گذر چکے۔

السمہودی (۸۴۴-۹۱۱ھ)

یہ علی بن عبداللہ بن احمد بن علی بن عیسیٰ بن محمد بن عیسیٰ ہیں، لقب نورالدین، کنیت ابوالحسن اور نسبت حسنی سمہودی ہے، شافعی ہیں، سمہودی سے معروف ہیں، مصر کے ایک علاقہ سمہود میں پیدا ہوئے اور وہیں پرورش پائی، اور مدینہ میں ان کی وفات ہوئی، جامع الولوی میں حدیث کے ماہر اور صالحیہ میں فقہ کے ماہر کی حیثیت سے بحال کئے گئے، مناوی نے وہاں کے قاضیوں کے ہال میں آپ کو ٹھہرایا اور آپ کے سامنے نائب قاضی کا عہدہ پیش کیا لیکن آپ نے انکار کردیا، پھر یہ عہدہ آپ کے سپرد کیا گیا اور اس وقت آپ قضاء کے عہدہ کے ساتھ اپنے شہر لوٹے، جہاں صعید کے نواب کے معاملہ میں غور وفکر کیا اور ان میں سے اہلیت نہ رکھنے والوں کو بدل دیا اور ان کے سارے کاموں پر عملی کارروائی نہیں کی۔

بعض تصانیف: "خلاصة الوفاء بأخبار دارالمصطفى"،

"جواهر العقدين فى فضل الشرفين"، یعنی جلی علم اور عالی نسب کے شرف میں،" أمنية المعتنين بروضة الطالبين" للنووی، "اللؤلؤ المنثور فى نصيحة ولاة الأمور" اور "شفاء الأشواق لحكم ما يكثر بيعه فى الأسواق"۔

[الضوء اللامع ۵/۲۴۵؛ شذرات الذهب ۸/۵۰؛معجم المؤلفین ۷/۱۲۹]

سہل بن سعد الساعدی:
ان کے حالات ج۸ص میں گذر چکے۔

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج۱ص میں گذر چکے۔

ش

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسیٰ ہیں:
ان کے حالات ج۲ص میں گذر چکے۔

الشاطبی: یہ قاسم بن مرۃ ہیں:
ان کے حالات ج۲ص میں گذر چکے۔

الشاشی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج۱ص میں گذر چکے۔

الشبراملسی: یہ علی بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص میں گذر چکے۔

الشرنبلالی: یہ حسن بن عمار ہیں:
ان کے حالات ج۱ص میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ عبدالرحمٰن بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص میں گذر چکے۔

شرف الدین الغزی (۱۰۳۴ھ میں باحیات تھے)

یہ شرف الدین بن عبدالقادر بن برکات بن ابراہیم حنفی، فقیہ، مفسر، نحوی ہیں، ابن حبیب الغزی سے معروف ہیں، اصحاب تحریر واتقان والے جلیل القدر علماء میں سے ایک تھے۔

بعض تصانیف: "تنوير البصائر على الأشباه والنظائر لابن نجيم"،" محاسن الفضائل بجمع الرسائل"، "إرواء الصادى فى الجواب عن أبى السعود العمادى"، المحبی نے "خلاصۃ الأثر" میں کہا ہے: میں نے فقہ کی کتاب میں "الدرر والغرر" پر بہت سی تحریریں ان کے ہاتھ کی دیکھی ہیں۔

[خلاصۃ الأثر ۲/ ۲۲۳، ۲۲۴؛إیضاح المکنون ۱/۵۷؛معجم المؤلفین ۴/۲۹۸]

الشروانی: یہ شیخ عبدالحمید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الشطی (۱۲۴۸-۱۳۰۷ھ)
یہ محمد بن حسن بن عمر بن معروف بن عبداللہ بن مصطفیٰ ہیں، نسبت الشطی، حنبلی، دمشقی ہے، فقیہ، ریاضی داں، علم فرائض کے ماہر ہیں، ان کی پیدائش ووفات دمشق میں ہوئی۔
بعض تصانیف: "توفيق المواد النظامية لأحكام الشريعة المحمدية"، "تسهيل الأحكام فيما يحتاج إليه الحكام" اور" القواعد الحنبلية فى التصرفات العقارية"۔
[الاعلام ۶/ ۹۳؛ معجم المؤلفین ۹/ ۲۰۶]

شعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الشہاوی (؟-؟)
ابن عابدین نے الدر المختار پر اپنے حاشیہ (۲/ ۱۷۷) میں ان کا ذکر اس جگہ کیا ہے، جہاں انھوں نے مزدلفہ کے علاوہ راستے سے مکہ جانے والوں کے لئے راستہ میں نماز مغرب کے جواز کا مسئلہ منسک الشہاوی سے نقل کیا ہے۔ اور شاید الشہاوی شہا کی طرف نسبت ہے، زبیدی نے تاج العروس میں کہا ہے: شہا بحر صغیر میں المنصورہ کے دامن میں ایک گاؤں ہے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

الشیخ خلیل:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الشیخ العدوی: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الشیخان:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ۱ ص میں گذر چکی۔

الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ص

صاحب الآداب الشرعیہ: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص میں گذر چکے۔

صاحب الانصاف: یہ علی بن سلیمان المرداوی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

صاحب البحرالرائق: یہ زین الدین بن ابراہیم:
ان کے حالات ج ۱ص میں گذر چکے۔

صاحب البدائع: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص میں گذر چکے۔

صاحب البیان: یحییٰ بن سالم العمرانی:
ان کے حالات ج ۱۱ص میں گذر چکے۔

صاحب التبصرہ: یہ ابراہیم بن علی بن فرحون ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص میں گذر چکے۔

صاحب التعریفات: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۴ص میں گذر چکے۔

صاحب تہذیب الفروق: یہ محمد علی بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ص میں گذر چکے۔

صاحب التنبیہ: یہ ابراہیم بن عبدالصمد ہیں:
ان کے حالات ج ۷ص میں گذر چکے۔

صاحب الحاوی: یہ علی بن محمد الماوردی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص میں گذر چکے۔

صاحب ردالمحتار: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص میں گذر چکے۔

صاحب العنایہ: یہ محمد بن محمد بن محمود البابرتی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص میں گذر چکے۔

صاحب فتح القدیر: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص میں گذر چکے۔

صاحب الفروع: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۴ص میں گذر چکے۔

صاحب الکنز: یہ عبداللہ بن احمد النسفی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص میں گذر چکے۔

صاحب المختار: یہ عبداللہ بن محمود ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص میں گذر چکے۔

صاحب المنہاج: یہ یحییٰ بن شرف النووی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص میں گذر چکے۔

صاحب النہر: یہ عمر بن ابراہیم بن نجیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابوبکر المرغینانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص میں گذر چکے۔

الصاحبان:
اس لفظ کی مراد کی وضاحت ج ۱ص میں گذر چکی۔

صالح بن محمد بن زائدہ (؟-۱۴۵ھ کے بعد وفات پائی)

یہ صالح بن محمد بن زائدہ ہیں، کنیت ابوواقد ہے، اللیثی الصغیر ہیں، انھوں نے انس، سعید بن مسیّب، سالم بن عبداللہ بن عمر، عامر بن سعد بن ابی وقاص اور عمارہ بن خزیمہ بن ثابت وغیرہ سے روایت کیا، اور ان سے ابواسحاق ابراہیم بن محمد الفزاری، حاتم بن اسماعیل اور عبداللہ بن دینار وغیرہ نے روایت کیا۔

ابوداؤد، نسائی اور عبدالرحمٰن بن ابی حاتم نے کہا: یہ قوی نہیں ہیں، ابواحمد بن عدی نے کہا: ان کی بعض احادیث درست ہیں اور بعض منکر ہیں، اور یہ ان ضعفاء میں سے ہیں جن کی حدیثیں لکھی جاتی ہیں۔ بخاری کہتے ہیں: یہ منکرالحدیث ہیں، سلیمان بن حرب نے ان کو ترک کر دیا ہے۔ عبداللہ بن احمد بن حنبل اپنے والد کے واسطے سے کہتے ہیں: میں نے ان میں کوئی حرج محسوس نہیں کیا۔

[تہذیب الکمال ۱۳/۸۵-۸۹؛ تہذیب التہذیب ۴/۴۰۱؛ میزان الاعتدال ۲/ترجمہ: ۳۶۲۴]

الصاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص میں گذر چکے۔

صدرالشہید: یہ عمر بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج۱۲ص میں گذر چکے۔

الصنعانی: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج۵ص میں گذر چکے۔

الصیدلانی: یہ محمد بن داؤد ہیں:
ان کے حالات ج۱۱ص میں گذر چکے۔

ط

طاؤس بن کیسان:
ان کے حالات ج۱ص میں گذر چکے۔

الطبرانی: یہ سلیمان بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ص میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص میں گذر چکے۔

الطحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج۱ص میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن ابی بکرہ:

ان کے حالات ج۸ص میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن رزین (؟-؟)

یہ عبدالرحمٰن بن رزین، قریش کے غلام، اور ایک قول ہے کہ ابن یزید الغافقی ہیں، انھوں نے اسحاق بن عبداللہ بن ابی فروہ، سلمہ بن اکوع اور محمد بن یزید بن ابی زیاد وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے عطاف بن خالد المخزومی اور یحییٰ بن ایوب مصری نے روایت کی۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے، سنن ابی داؤد اور ابن ماجہ میں مسح علی الخفین سے متعلق ان کی ایک حدیث ہے۔

[تہذیب التہذیب ۶/۱۷۰؛ تہذیب الکمال ۱۷/۹۱]

عبدالرحمٰن بن عوف:

ان کے حالات ج۲ص میں گذر چکے۔

عبداللہ بن الحارث بن جزء بن عبداللہ الزبیدی (؟-۸۶ھ)

یہ عبداللہ بن الحارث بن جزء بن عبداللہ بن معدیکرب بن عمرو ہیں، کنیت ابوالحارث اور نسبت زبیدی ہے، محدث صحابی ہیں، مصر میں سکونت اختیار کی، فتح مصر میں شریک ہوئے، انھوں نے نبی ﷺ سے روایت کیا اور ان سے سلیمان بن زیاد الحضرمی، عقبہ بن مسلم التجیبی، عبیداللہ بن المغیرہ اور عبید بن ثمامہ مرادی وغیرہ نے روایت کی۔ ابوجعفر الطحاوی نے ذکر کیا ہے کہ ان کی وفات ارض مصر کے نشیبی علاقہ میں ہوئی، ابن مندہ نے کہا: مصر میں وفات پانے والوں میں سب سے آخری صحابی تھے رضی اللہ عنہم۔

ابوداؤد، ترمذی و ابن ماجہ نے ان کی روایت لی ہے۔

[تہذیب الکمال ۱۴/۳۹۲، ۳۹۳؛ طبقات ابن سعد ۷/۴۹۷؛ اسد الغابہ ۳/۱۳۷؛ تہذیب التہذیب ۵/۱۷۸]

عبداللہ بن عباس:

ان کے حالات ج۱ص میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمر:

ان کے حالات ج۱ص میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمرو:

ان کے حالات ج۱ص میں گذر چکے۔

عبداللہ بن مسعود:

ان کے حالات ج۱ص میں گذر چکے۔

عبدالوہاب البغدادی: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:

ان کے حالات ج۱۳ص میں گذر چکے۔

عبیداللہ بن بسر (؟-؟)

یہ عبیداللہ بن بسر، شامی، حمص کے باشندہ ہیں، انھوں نے ابوامامہ کے واسطے سے نبی ﷺ سے روایت کی، اور ان سے صفوان بن عمرو نے روایت کی۔ ابن حبان نے ان کا ذکر کتاب الثقات میں کیا ہے، ترمذی کہتے ہیں: شاید یہ عبداللہ بن بسر کے بھائی ہیں، ابوموسیٰ المدینی نے صحابہ کے ضمن میں عبیداللہ بن بسر برادر عبداللہ بن بسر کا ذکر کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۷/۴، ۵؛ تہذیب الکمال ۱۹/۱۳۱؛ میزان الاعتدال ۳/ترجمہ: ۵۴۳۶؛ ثقات ابن حبان ۵/۶۶]

عبیداللہ بن مسعود صدر الشریعہ (؟-۷۴۷ھ)

یہ عبیداللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ محمود بن احمد بن جمال الدین، عبیداللہ المحبوبی حنفی ہیں، صدر الشریعہ اصغر سے معروف ہیں، فقیہ، اصولی، مناظر، محدث، مفسر، نحوی، لغوی، ادیب، علم بیان، علم کلام و منطق کے ماہر ہیں۔ انھوں نے اپنے دادا امام تاج الشریعہ محمود بن صدر الشریعہ عن ابیہ صدر الشریعہ عن ابیہ جمال الدین المحبوبی عن الشیخ مفتی امام زادہ عن عماد الدین عن ابیہ شمس الائمہ الزرنجری عن السرخسی عن الحلوانی عن ابی علی النسفی عن محمد ابن الفضل عن السبذمونی عن ابی عبداللہ بن ابی حفص الکبیر عن ابیہ عن الامام محمد بن حسن الشیبانی سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: **"شرح وقایة الروایة فی مسائل الهدایة"** لصدر الشریعہ الاول، **"الوشاح فی المعانی والبیان"**، **"تعدیل العلوم فی الکلام"** اور اصول فقہ میں **"التوضیح فی حل غوامض التنقیح"** یہ دونوں کتابیں انہیں کی ہیں۔

[الفوائد البہیہ/ ۱۰۹؛ الجواہر المضیہ ۴/۳۶۹؛ تاج التراجم ۲۹؛ معجم المؤلفین ۶/۲۴۶]

عیسیٰ السکنانی (؟-۱۰۶۲ھ)

یہ عیسیٰ بن عبدالرحمٰن ہیں، کنیت ابومہدی اور نسبت السکنانی ہے، فقیہ مالکی ہیں، مراکش کے مفتی وقاضی اور اپنے زمانہ کے عالم تھے، ان کی پیدائش ووفات مراکش ہی میں ہوئی۔ المحبی کہتے ہیں: ان کے زمانہ میں تمام علوم عقلیہ ونقلیہ میں پورے مراکش میں علامہ احمد بن عمران الفاسی کے علاوہ کوئی اور ان کا ہم پلہ نہیں تھا، موسم سرما میں تفسیر پڑھاتے تھے تو مختلف علاقوں سے علماء آپ کے پاس آتے اور آپ کے درس میں پابندی سے حاضر ہوتے، آپ مفسرین کے کلام پر بحث کرتے ہوئے اپنی یاد داشت سے ان کے کلام کا املاء کراتے تھے۔

بعض تصانیف: **"حاشية على شرح أم البراهين للسنوسی"** توحید میں۔

[خلاصۃ الأثر ۳/۲۳۵؛ الاعلام ۵/۲۸۸]

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

العدوی: یہ علی بن احمد المالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

عروہ بن الزبیر:

ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

عزالدین بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

عطاء بن ابی رباح:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

عقبہ بن عامر:

ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

عطاء بن ابی مسلم الخراسانی:
ان کے حالات ج ۲۷ ص میں گذر چکے۔

عکرمہ:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

عمران بن حصین:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

عمر بن عبد العزیز:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:
ان کے حالات ج ۱۴ ص میں گذر چکے۔

عمرو بن دینار:
ان کے حالات ج ۷ ص میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:
ان کے حالات ج ۴ ص میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:
ان کے حالات ج ۶ ص میں گذر چکے۔

العینی: یہ محمود بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

غلام الخلال: یہ عبد العزیز بن جعفر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ف

الفاسی (۷۷۵-۸۳۲ھ)

یہ محمد بن احمد بن علی بن ابی عبداللہ محمد بن محمد ہیں، کنیت ابوعبداللہ، لقب تقی الدین الفاسی اورنسبت مکی ہے، مالکی، فقیہ،

مؤرخ، حافظ، اصولی ہیں، ان کی اصل فاس سے ہے، ان کی پیدائش ووفات مکہ میں ہوئی، مکہ میں ایک مدت تک مالکیہ کے قضاء کے عہدہ پر رہے، انھوں نے شہاب احمد بن محمد بن محمد الدمشقی اور ایک جماعت سے حدیث کی سماعت کی، اور اس سب سے پہلے ابوبکر بن المحب اور التاج احمد بن محمد نے انھیں سند اجازت دیدی تھی، عراقی وغیرہ سے علم حدیث حاصل کیا، اور اپنے والد کے چچازاد بھائی شریف وغیرہ سے فقہ حاصل کیا، اور ان لوگوں نے بھی انھیں افتاء وتدریس کی اجازت دی، اور اصول فقہ ابوالفتح وغیرہ سے حاصل کیا، اور حرمین، قاہرہ، دمشق اور بلاد یمن میں حدیث، افتاء اور تدریس کے فرائض انجام دیئے۔

بعض تصانیف: "إرشاد الناسک إلی معرفة المناسک"، "تحصیل المرام"، "تحفة الکرام بأخبار البلد الحرام"، " شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام" اور "العقد الثمین فی تاریخ البلد الأمین"۔

[الضوء اللامع ۷/ ۱۸؛ الاعلام ۶/ ۲۲۷، ۲۲۸]۔

الفخر الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الفضل بن عباس:

ان کے حالات ج ۱۳ ص میں گذر چکے۔

الفیومی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۵ ص میں گذر چکے۔

ق

قاضی ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

القاضی حسین: یہ حسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

قاضی خاں: یہ حسن بن منصور ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

قاضی سعد الدین الحارثی (۶۵۲-۷۱۱ھ)

یہ مسعود بن احمد بن مسعود بن زید ہیں، لقب سعد الدین اور نسبت حارثی عراقی پھر مصری ہے، حنبلی فقیہ ہیں، مغربی بغداد کے ایک گاؤں "حارثیہ" کی طرف ان کی نسبت ہے، مصر میں پیدا ہوئے اور وہیں پرورش پائی، دمشق میں سکونت اختیار کی، اور وہاں مدرسہ نوریہ میں حدیث کی مشیخت پر فائز ہوئے، پھر مصر لوٹ کر آ گئے، جامع طولون میں تدریس کے فرائض انجام دیئے، سن ۷۰۹ھ میں قضاء کے عہدہ پر فائز ہوئے اور وفات تک برقرار رہے، وہ سنی اثری اور حدیث پر مضبوطی سے عمل کرنے والے تھے، ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں ان کی تعریف کی ہے۔ انھوں نے رضی بن البرہان، النجیب اور عبداللہ بن علاق وغیرہ سے حدیث سنی، اور دمشق میں احمد بن ابی الخیر،

جمال بن الصیرفی اور ابن ابی عمر وغیرہ سے حدیث کی سماعت کی۔
بعض تصانیف: فقہ میں "شرح المقنع لابن قدامة"، "شرح سنن أبی داؤد" جسے وہ مکمل نہ کرسکے، اور "الأمالی" حدیث وتراجم میں۔
[الدرر الکامنہ ۶/۱۰۸-۱۱۰، شذرات الذہب ۶/۲۸؛ الاعلام ۸/۱۰۹]

قاضی عیاض: یہ عیاض بن موسیٰ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

القدوری: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

قفال الشاشی: یہ محمد بن علی الشاشی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

القہستانی: یہ محمد بن حسام الدین ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص میں گذر چکے۔

قیس بن عباد:
ان کے حالات ج ۱۱ ص میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبید اللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

کمال بن الہمام: یہ محمد بن عبد الواحد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ل

اللیث بن سعد:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

م

المازری: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

المحاملی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

المحلی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

المرغینانی: یہ علی بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحییٰ المزنی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

مسروق:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن حجاج ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

المطلب بن ابی وداعہ (؟-؟)

یہ مطلب بن ابی وداعہ ہیں، ان کا نام حارث بن صبیرہ بن سعید بن سعد بن سہم ہے، کنیت ابوعبداللہ اور نسبت السہمی ہے، ان کو اور ان کے والد کو صحبت کا شرف حاصل ہے، دونوں فتح مکہ کے دن مسلمان ہونے والوں میں سے ہیں، ان کی ماں اُروی بنت حارث بن عبدالمطلب ہیں، انھوں نے نبی ﷺ اور ام المومنین حضرت حفصہؓ سے روایت کیا، اور ان سے ان کے بیٹے جعفر بن عبدالمطلب بن ابی وداعہ نے اور سائب بن یزید اور عبداللہ بن حارث بن نوفل وغیرہ نے

روایت کیا۔ بخاری کے علاوہ جماعت نے ان کی روایت لی ہے۔

[تہذیب الکمال ۲۸/۸۶؛ تہذیب التہذیب ۱۰/۱۷۹؛ اسد الغابہ ۴/۳۷۴]

معاذ بن جبل:

ان کے حالات ج۱ص میں گذر چکے۔

معاویہ بن ابی سفیان:

ان کے حالات ج۲ص میں گذر چکے۔

معقل بن یسار:

ان کے حالات ج۱۶ص میں گذر چکے۔

مغیرہ بن شعبہ:

ان کے حالات ج۲ص میں گذر چکے۔

منلا مسکین (؟-۹۵۴ھ)

یہ محمد بن عبداللہ، فراہی، ہروی، معین الدین ہیں، منلا مسکین سے مشہور ہیں، حنفی فقیہ، مفسر اور واعظ ہیں۔

بعض تصانیف: "شرح کنز الدقائق"فقہی جزئیات میں، "بحر الدرر" تفسیر میں، اور" روضة الواعظين في احاديث سيد المرسلين"۔

[ہدیۃ العارفین ۲/۲۴۲؛ معجم المؤلفین ۱۱/۱۲۳]

المواق: یہ محمد بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج۳ص میں گذر چکے۔

موسیٰ بن طلحہ (؟-۱۰۶ھ)

یہ موسیٰ بن طلحہ بن عبیداللہ ہیں، کنیت ابوعیسیٰ اور نسبت قرشی، تیمی ہے، تابعی ہیں، معاصرین میں سب سے زیادہ فصیح اللسان تھے، ان کے فضل وکرامت کی وجہ سے انھیں "مہدی" کہا جاتا تھا، انھوں نے اپنے والد، عثمان بن عفان، علی بن ابی طالب اور زبیر بن عوام وغیرہ سے روایت کیا، اور ان سے ان کے بیٹے عمران، ان کے پوتے سلیمان بن عیسیٰ بن موسیٰ، ان کے بھائی کے دو بیٹوں اسحاق اور طلحہ نے، اور حکم بن عتیبہ نے روایت کی، ابن سعد کہتے ہیں: وہ ثقہ اور کثرت حدیث والے تھے، عجلی نے کہا: وہ تابعی، ثقہ اور نیک تھے، ابن عساکر کہتے ہیں: کہا جاتا ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے عہد میں پیدا ہوئے، اور آپ ﷺ نے ہی ان کا نام رکھا۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/۳۵۰؛ سیر اعلام النبلاء ۴/۳۶۴؛ الاعلام ۸/۲۷۳]

المیدانی: یہ عبدالغنی بن طالب ہیں:

ان کے حالات ج۵ص۳ میں گذر چکے۔

ن

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:

ان کے حالات ج۱ص میں گذر چکے۔

النسائی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

النسفی: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

النعمان بن بشیر:
ان کے حالات ج ۵ ص میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحییٰ بن شرف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

و

واثلہ بن الاسقع:
ان کے حالات ج ۶ ص میں گذر چکے۔

ی

یحییٰ بن سالم ابی الخیر (۴۸۹-۵۵۸ھ)

یہ یحییٰ بن سالم ابوالخیر بن اسعد بن یحییٰ بن عبداللہ بن محمد بن موسیٰ بن عمران ہیں، کنیت ابوالحسین اور نسبت العمرانی الیمانی ہے، ملک یمن کے شیخ الشافعیہ ہیں، فقیہ، محدث، اصولی ہیں، سبکی کہتے ہیں: وہ امام، زاہد، متقی، عالم اور فقہ، اصول، کلام اور نحو کے ماہر تھے، یمن کے علاقہ ذی اُشرف میں قیام پذیر ہوئے اور وہیں مذہب کی تدریس کے فرائض انجام دیئے، تعلیمی اعتبار سے علماء میں سب سے بہتر تھے۔

بعض تصانیف: "**البیان**"، "**الزوائد**"، "**الأحداث**"، "**شرح الوسائل**"، "**غرائب الوسیط**" للغزالی، یہ تمام فروعات میں ہیں، "**مناقب الإمام الشافعی**"، "**الانتصار فی الرد علی القدریة**"، "**مختصر الامیاء**" اور "**مقاصد اللمع**" ہیں۔

[طبقات الشافعیہ ۴/ ۳۲۴؛ الاعلام ۹/ ۱۸۰؛ مرآۃ الجنان ۳/ ۳۱۸]

یونس بن ابی اسحاق:
ان کے حالات ج ۷ ص میں گذر چکے۔